Die Macht des Wortes
und seine Wertung
in Viktor Hugos Romanen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

Wilhelm Prediger
aus Marburg a. L.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

MARBURG
Buch- und Steindruckerei Köster & Schell
1922.

Angenommen von der Philosophischen Fakultät Marburg
am 26. Mai 1916.
Gedruckt mit Genehmigung der Fakulätt
Referent: Herr Professor Dr. E. Wechssler.

Meinen lieben Eltern.

Benutzte Werke.

C. Renouvier: V. Hugo, le poète. II. ième ed. 1897.

W. Wundt: Völkerpsychologie, 4. und 5. Band, 2. Aufl. Leipzig 1910, 1914.

J. Goldziher: Abhandlungen zur arab. Philologie; 1. Teil, Leiden 1896.

J. Lippert: Allgem. Geschichte des Priestertums, Band 2, Berlin 1884.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4, Tübingen 1913.

W. Heitmüller: Im Namen Jesu.

L. Laistner: Das Rätsel der Sphinx. Bd. 1, Berlin 1889.

J. Bolte und G. Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm. Band 1, Leipzig 1913.

Einleitung.

In seiner, im Jahre 1915 erschienenen Schrift „Die Franzosen und wir“ hat W. Wechssler die Bedeutung des Wortes und der Wortkunst in der französischen Volksart hervorgehoben und mit reichen Belegen hervorragender französischer Schriftsteller gestützt.

Wenn den Franzosen von heute Viktor Hugo, trotz aller Uneinigkeit über seinen dauernden Wert als Dichter und Mensch, unwidersprochen als größter Dichter des neueren Frankreichs gilt, so hat er bei ihnen diese Anerkennung hauptsächlich erworben durch seine Beherrschung des Wortes und die Handhabung echt französischer Wortkunst. Es erschien als lohnende wissenschaftliche Aufgabe, Victor Hugos Lebenswerk von dieser Seite zu beleuchten und die folgende Arbeit hat sich dieses Ziel gesteckt.

Es bedarf an dieser Stelle keiner allgemeinen Auseinandersetzung darüber, daß die ganze Bildung des französischen Volkes von Grund aus auf die gefällige Erscheinung, die gewandte Gebärde und das wirkungsvolle Wort abgestimmt ist. Statt vieler Zeugen sei hier Hippolyte Taine genannt, der geradezu als das Hauptmerkmal seines Volkes die Kunst der Rede und der Feder bezeichnet:

„Die Gabe gewandter Rede: ja, das ist der Geist unserer Stammesart, ein Mittelding zwischen der philosophischen Spekulation und der kleinlichen Beobachtung ... Diese Geistesrichtung bewegt sich zwischen diesen zwei Grenzen: sie versteht eine Sache zu erklären, aufzuhellen, zu entwickeln, sie ist fähig, jeden Gedanken jedem Kopfe verständlich zu machen, sie geht nur Schritt für Schritt

voran, sie gibt weder Belehrung noch Beschreibung, sie ist weder philosophisch noch poetisch, sie überläßt es gern den Griechen und Deutschen, in das Innerste der Fragen einzudringen, sie übernimmt davon immer nur eine allgemeinverständliche Vorstellung, ihr Name ist die Klarheit im Vortrag (raison oratoire) und ihr Ruhm ist die Gliederung geschmackvoller Reden" (Essais II. S. 109, 115: Ueber Racine, vom Jahre 1858).

„Hier finden wir von diesem gründlichen Kenner französischer und fremdländischer Geschichte das ausgesprochen, was einen Zielpunkt französischen Bildungsstrebens ausmacht: die Fähigkeit zur schönen Rede, die sichere Beherrschung von Wort und Ausdruck (l'art de bien dire). Das ist ein uraltes gallisches Erbteil. Als die Gallier kaum erst die römische Sprache und Bildung angenommen hatten, zeigten sie diese Veranlagung. Nirgends blühten die Rhetorenschulen so wie in Gallien, und scharenweise drängten sich zn dieser Kunst die gallischen Priester, die Druiden, als ihnen die Ausübung ihrer Religion verboten worden war. Darum steht den Franzosen von jeher ein Dichter am höchsten, der über die Gabe des machtvollen Wortes vor anderen verfügt. Und in diesem Sinne sind ihnen Corneille und Racine, und von den Neueren der wortgewaltige Victor Hugo die der Nation gemäßesten und insofern größten Dichter bis heute geblieben." (Vergl. W. Wechssler: Die Franzosen und wir, S. 12.)

Theoretischer Teil.

1. **Des Dichters Aeußerungen über das Wort.**
2. **Zur Würdigung.**
3. **Das Wort als Zaubermacht in Religionsgeschichte und Volkskunde.**

Bei der Lektüre der Werke Hugos empfängt man unmittelbar als ersten Eindruck, daß er ein Meister des Wortes ist. Eine gewaltige Rhetorik wird in seinen Schriften wirksam, eine Sättigung der Sprache mit anschaulichen Bildern, eine Fülle der Wendungen, die den Gedanken wie einen Diamanten in tausend Lichtern erstrahlen läßt. Wie hoch Hugo selbst das Wort schätzt, spricht er an verschiedenen Stellen aus, vor allem in den Gedichten VII. und VIII. der Contemplations des ersten Buches.

In VII. „Réponse à un acte d' Accusation" antwortet Hugo auf eine gegen ihn erhobene Anklage. Man hat ihm vorgeworfen, er habe den guten Geschmack und guten alten Vers der Franzosen mit Füßen getreten und die Klarheit der Sprache, der Tragödie und ganzen Kunst ausgelöscht. Darauf antwortet Hugo: Ja, ich bin dieses fürchterliche Ungeheuer, dieser schreckliche Volksverführer, dieser Zerstörer der Dichtkunst: „je suis ce monstre énorme, je suis le démagoge horrible et débordé, et le dévasteur du vieil ABCD." In geistvollen Bildern, welche von der tatsächlichen Revolution hergenommen sind („je suis un bonnet rouge au vieux dictionnaire") führt er aus, daß er die Gleichheit und Freiheit der Worte zur Herrschaft gebracht habe: „je déclarai les mots égaux, libres, majeurs."

Vor ihm habe es „hoffähige Aristokraten“ einerseits, und „verachtete Galgenstricke“ andererseits, unter den Worten gegeben. Dagegen verwerte er sie alle, ohne einen solchen Unterschied in seinen Dichtungen zu machen. Er habe aber auch das Wort befreit von den Fesseln einer strengen Poetik: „la strophe a des bâillons, l'ode a des fers aux pieds“, von dem Schwulst einer geistlosen Rhetorik. So kommt er zu dem auf den ersten Blick befremdlichen Satz: „guerre à la rhétorique!“ Kein Wort soll der Dichter gebrauchen, das leer und gehaltlos ist, jedes muß dagegen erfüllt sein von einem lebendigen Gedanken: „Pas de mot où l'idée au vol pur ne puisse se poser, toute humide d'azur.“ Darum kann Hugo auch sagen: „Qui délivre le mot, délivre la pensée.“ Dieses Wort, welches der Träger einer Idee ist, besitzt eine ungeheuere Macht und Bedeutung. Das legt nun Hugo in dem zweiten Gedicht (VIII. Suite) dar. Hier gibt er uns genau und ausführlich an, was er unter dem „Wort“ versteht, und wie er es aufgefaßt haben will:

Car le mot, qu'on le sache, est un être vivant.
La main du songeur vibre et tremble en l'écrivaut;
La plume, qui d'une aile allongeait l'envergure,
frémit sur le papier quand sort cette figure.
Le mot, le terme, type on ne sait d'où venu,
Face de l'invisible, aspect de l'inconnu;
Créé par qui? forgé, par qui? jailli de l'ombre;
Montant et descendant dans notre tête sombre,
Trouvant toujours le sens comme l'eau le niveau;
Formule des lueurs flottantes du cerveau.

Das Wort ist also für Hugo nicht bloß der Ausdruck den wir suchen und bilden durch geistige Arbeit, sondern es ist eine selbständige Lebenskraft; und wenn der Dichter ein bedeutungsvolles Wort niederschreibt, so zittert seine Hand unter dem unwillkürlichen Eindruck der ungeheueren Bedeutung des Wortes. Man weiß nicht, woher das Wort stammt, wir bilden es nicht durch die Anstrengung unserer geistigen Arbeit, vielmehr es ist mit einmal plötzlich da,

das Unsichtbare blickt uns unerwartet an. Man begreift nicht, wie das Wort entstand, wer es schafft und bildet: es entspringt aus dem Dunkel des Unbewußten und tritt plötzlich in unser verworrenes, dunkles, trübes Bewußtsein, der klare Sinn tritt auf einmal offen in dem Wort zu Tage. Wie das Wasser immer die Oberfläche erreicht, und wie auf ihm die Lichtstrahlen flimmern und glitzern, so glänzen die Worte auf dem dunklen Untergrund des Bewußtseins.

Qui, vous tous, comprenez que les mots sont des choses.
Ils roulent pêle-mêle au gouffre obscur des proses,
Ou font gronder le vers, orageuse forêt.
Du sphinx Esprit Humain le mot sait le secret.
Le mot veut, ne veut pas, accourt, fée ou bacchante,
S'offre, se donne ou fuit; devant Néron qui chante
Ou Charles, Neuf qui rime, il recule hagard;
Tel mot est un sourire, et tel autre un regard;
De quelque mot profond tout homme est le disciple;
Toute force ici-bas a le mot pour multiple;
Moulé sur le cerveau, vif ou lent, grave ou bref,
Le creux du crâne humain lui donne son relief;
La vieille empreinte y reste auprès de la nouvelle;
Ce qu'un mot ne sait pas, un autre le révèle;
Ils fourmillent, ouvrant dans notre esprit pensif,
Des griffes ou des mains, et quelques-uns des ailes;
Comme en un âtre noir errent des étincelles,
Rêveurs, tristes, joyeux, amers, sinistres, doux,
Sombre peuple, tes mots vont et viennent en nous;
Les mots sont les passants mystérieux de l'âme.

Auch hier betont Hugo die Wesenheit der Worte: „les mots sont des choses." Der menschliche Geist ist ein Rätsel, eine Sphinx, aber das Wort kennt das Geheimnis dieser Sphinx und löst es auch. Dabei hat es seinen selbständigen Willen: „veut, ne veut pas", ja, es reimt wie ein Wesen, und es hat ganz den selbständigen Willen, sich vor dem einen zurückzuziehen und sich dann wieder dem anderen anzubieten: vor solchen „Dichterlingen"

wie Nero oder Karl IX. zieht es sich scheu zurück, „il recule hagard.“ Von irgend einem tiefsinnigen Wort ist jeder Mensch abhängig, er ist sein Schüler, d. h. der Mensch bildet nicht das Wort selbst, er ist nicht sein Meister, sondern umgekehrt, das Wort ist der Meister des Menschen, es führt und reißt ihn fort. Das Wort allein ist mächtig genug, um jede Kraft zu steigern und zu erhöhen „toute force ici-bas a le mot pour multiple.“

Jeder Eindruck wird erst durch das Wort im Gehirn festgelegt und zwar derart, daß die Worte sich gegenseitig ergänzen. Die Worte, die sich im Gehirn bilden, suchen ans Licht zu treten, sie drängen sich gegenseitig und strecken gleichsam Krallen, Hände und Flügel aus. Hugo verleiht ihnen so alle Bewegungsmittel der Lebewesen. Wie die Funken in einen Kamin umherirren, so bewegen sich die Worte in dem geheimnisvollen Innersten der Menschen: „Les mots sont les passants mystérieux de l'âme.“

Chacun d'eux porte une ombre ou secoue une flamme;
Chacun d'eux du cerveau garde une région;
Pourquoi? c'est que le mot s'appelle Légion;
C'est que chacun, selon l'éclair qui le traverse,
Dans le labeur cummun fait une œuvre diverse;
C'est que, de ce troupeau de signes et de sons,
Qu'écrivant ou parlant, devant nous nous chassons,
Naissent les cris, les chants, les soupirs, les harangues,
C'est que, présent partout, nain caché sous les langues,
Le mot tient sous ses pieds le globe et l'asservit;
Et de même que l'homme est l'animal où vit,
L'âme, clarté d'en haut par le corps possédée,
C'est que Dien fait du mot la bête de l'idée.

Die Worte haben die mannigfaltigsten Wesensarten, das eine Wort erzeugt einen Schatten, das andere läßt ein Licht aufleuchten; es gibt so viel unzählige Worte, daß man es „Heerscharen“ nennen kann: c'est, que le mot s'appelle Légion. Aber jedes Wort hat doch eine besondere

Aufgabe in der gemeinsamen geistigen Arbeit, und daher haben sie auch ganz verschiedene Wirkungen: bald sind sie ein Schrei, bald ein Gesang, bald ein Seufzer, bald eine Lobrede. Das Wort ist überall und ob auch nur ein „nain caché sous les langues“ es beherrscht doch die ganze Welt und macht sie sich gefügig und dienstbar. Wie in dem Menschen die Seele sich verkörpert, so verkörpert sich der Gedanke in dem Wort, ja, erst durch das Wort bekommt der Gedanke Wesen und Gestalt: „Dieu fait du mot la bête de l'idée.“

Le mot fait vibrer tout au fond de nos esprits
Il remue, en disant: Beatrix, Lycoris,
Dante au Campo-Santo, Virgile au Pausilippe.
De l'océan pensée il est le noir polype.
Quand un livre jaillit d'Eschyle ou de Manou,
Quand saint Jean à Patmos écrit sur son genou,
On voit, parmi leurs vers pleins d'hydres et de stryges,
Des mots monstres ramper dans ces œuvres prodiges.

Hugo schildert uns hier nochmals die zauberhafte Macht des Wortes über unseren Geist; ein Wort kann uns in das Innerste einführen, ein Name kann in uns eine Fülle von Erinnerungen auslösen, ja, noch mehr, der Name ist das Wesen selbst, er bedeutet nicht nur eine Benennung, sondern er ist zugleich Erkenntnis und Schauen, er ist der Ausdruck der Natur, des Innersten. So wie der Polyp plötzlich von der Beute Besitz ergreift, so faßt und packt und plötzlich ein Wort, zieht uns in seinen Bann.

O main de l'impalpable! ô pouvoir surprenant!
Mets un mot sur un homme, et l'homme frissonnant
Sèche et meurt, pénétré par la force profonde;
Attache un mot vengeur au flanc de tout un monde,
Et le monde, entraînant pavois, glaive, échafaud,
Ses lois, ses moeurs, ses dieux, s'écroule sous le mot.
Cette toute-puissauce immense sort des bouches.
La terre est sous les mots comme un champ sous les mouches.

Le mot dévore, et rien ne résiste à sa dent.
A son haleine, l'âme et la lumière aidant,
L'obscure énormité lentement s'exfolie.
Il met sa force sombre en ceux que rien ne plie.
Caton a dans les reins cette syllable: Non.
Tous les grands obstinés Brutus, Colomb, Zéon,
Ont ce mot flamboyant qui luit sous leur paupière:
Espérance! — Il entr'ouvre une bouche de pierre
Dans l'enclos formidable où les morts ont leur lit,
Et voilà que Don Juan pétrifié pâlit.
Il fait le marbre spectre, il fait l'homme statue.
Il frappe, il blesse, il marque, il ressuscite, il tue.
Nemrod dit: Guerre! Alors, du Gange à l'Ilissus,
Le fer luit, le sang coule. Aimez-vous! dit Jésus,
Et ce mot à jamais brille et se réverbère
Dans le vaste univers, sur tous, sur toi, Tibère,
Dans les cieux, sur les fleurs, sur l'homme rajeuni,
Comme le flamboiement d'amour de l'infini.

Das Wort hat also eine überwältigende Macht, eine Allmacht, „une toute-puissance“: wenn man daher ein Wort gegen einen Menschen richtet, dann stirbt und welkt er dahin, wie von einer geheimnisvollen Macht getroffen, ja, wenn man das Wort als einen Rächer an die Fersen einer ganzen Welt haftet, so geht sie mit all' ihren Gesetzen, Einrichtungen und Sitten elend zu Grunde und stürzt in sich zusammen. Das Wort ist eben allmächtig, nichts kann sich ihm entziehen und entfliehen: „Le mot dévore et rien ne résiste à sa dent.“ Nichts kann der magischen Gewalt widerstehen, mit der uns das Wort erfaßt, und vor seinem Hauch schwindet das Dunkel dahin. Nun zeigt uns Hugo an einzelnen Worten die ungeheuere Wirkung: Das einzelne Wort „Espérance“ öffnet den steinernen Mund des Grabes; das Wort „Guerre“ aus dem Munde Nemrods, bewirkt ein Ringen und Kämpfen vom Ganges zum Ilissus, überall leuchtet das Schwert und es fließt das Blut.

Quand, aux jours où la terre entr'ouvait sa corolle,
Le premier homme dit la première parole,
Le mot né de sa lèvre, et que tout entendit,
Rencontra dans les cieux la lumièré, et lui dit:
„Ma soeur."

Das Wort, das der erste Mensch gesprochen hat, nennt das Himmelslicht seine Schwester — es ist also auch ein Licht vom Himmel.

„Envole-toi! plane! sois éternelle!
Allume l'astre! emplis à jamais la prunelle!
Échauffe éthers, azurs, sphères, globes ardents;
Éclaire le dehors, j'éclaire le dedans.
Tu vas être une vie, et je vais être l'autre.
Sois la langue de feu, ma soeur, je suis l'apôtre
Surgis, éffâce l'ombre, éblouis l'horizon,
A toi les yeux, à moi les fronts. O ma soeur blonde,
Sous le réseau clarté tu vas saisir le monde;
Avec tes rayons d'or tu vas lier entre eux
Les terres, les soleils, les fleurs, les flots vitreux,
Les champs, les cieux; et moi, je vais lier les bouches;
Et sur l'homme, emporté par mille essors farouches,
Tisser, avec des fils d'harmonie et de jour,
Pour prendre tous les coeurs, l'immense toile Amour.
J'existais avant l'âme. Adam n'est pas mon père.
J'étais même avant toi, tu n'aurais pu, lumiére,
Sortir sans moi du gouffre où tout rampe enchaîné,
Mon nom est Fiat Lux, et je suis ton aîné.

Hier ergeht die Aufforderung an das Wort, zu wandern, dahin zu schweben, ja, in Ewigkeit zu sein, seinen Eigenschaften gemäß. So wie das Himmelslicht „le dehors" erleuchtet, so soll das Wort „le dedans" erleuchten. Ueberall soll es belebend, erwärmend und bestrahlend wirken. So wie die goldene Sonne mit ihren Strahlen die ganze Welt umspannt und vereinigt, so verbindet das Wort „les bouches." Und ebenso spannt das Wort um die Menschen die Fäden der Harmonie und der Klarheit und das ungeheuere Gewebe

Liebe. Und gar vom Ursprung des Wortes sagt der Dichter: es entstand vor der Seele, der Mensch schuf es also nicht, es ist da vor allem Sichtbaren.

Qui, tout puissant. Tel est le mot. Fou qui s'en joue!
Quand l'erreur fait un noeud dans l'homme, il le dénoue.
Il est foudre dans l'ombre et ver dans le fruit mûr.
Il sort d'une trompette, il tremble sur un mur;
Et Balthazar chancelle et Jericho s'écroule.
Il s'incorpore au peuple étant lui-même foule.
Il est vie, esprit, germe ouragan, vertu, feu;
Car le mot, c'est le Verbe, et le Verbe, c'est Dieu."

So betont Hugo am Schlusse seiner Betrachtung über das Wort: „Qui tout puissant. Tel est le mot!" Und wenn der Irrtum in den Menschen einen Knoten schlingt, so löst das Wort den Knoten auf; es fährt wie ein Blitz in die Finsternis hinein. Und endlich gipfelt die Verehrung und Bewertung des Wortes bei Hugo in seiner Gleichsetzung des Wortes mit dem Wort von den Johannes im Prolog seines Evangeliums redet: „Car le mot, c'est le Verbe, et le Verbe c'est Dieu."

Fassen wir des Dichtes eigentümliche Anschauung noch einmal kurz zusammen, so ergibt sich als solche: Das Wort ist eine Lebenskraft, begabt mit eigenem Willen und selbständiger Bewegung, es wirkt mit unwiderstehlicher Macht, es schöpft, schafft und tötet. Sein Ursprung ist geheimnisvoll, es war da vor der Seele wie vor der Welt des Sichtbaren, es ist allmächtig, ja, es ist Gott selbst.

Es fragt sich nun, wie ist diese eigenartige Auffassung Hugos von dem „Wort" zu erklären? Einen Versuch dazu machte Charles Renouvier in „Victor Hugo, le poète." Er stellt zunächst fest, daß Hugo, sobald er von dem „Wort" redet, „tout effaré" ist. Er äußere dafür „un mélange d'admiration, de vénération et de stupéfaction," ja, er beuge sich vor ihm, comme créateur de l'esprit bien plus que comme un produit lui-même de la raison" in Anbetung, so daß man geradezu von einem „culte du mot" sprechen

dürfe. Wie versucht nun Renouvier diese Anschauung Hugo's begreiflich zu machen? Wie kommt nach der Ansicht des französischen Philosophen Hugo zu seiner Schätzung vom Wort? Renouvier knüpft an Ausführungen Richets an: Weil die Ideen sich uns zumeist unter der Gestalt von Wortbildern darstellen, so rufen die Worte kraft der Ideenassoziation Ideen hervor. Die Worte, bei dem Dichter speziell die Reime, führen also Ideen herbei, begünstigen und leiten die Gedankenentwicklung: „Si les poétes étaient sincères, ils reconnâitraient que la rime, loin de gêner le cours de leur conception, a été, au contraire, l'origine de leurs poésies, et un appui plutôt qu'une entrave." Ganz besonders gelte das von Hugo: „Rien ne serait plus facile que de montrer combien chez-lui les idées sont êvoquées par les rimes." Diese Konstruktion eignet sich Renouvier an: Hugo's eigentümliche Hochschätzung, ja Verehrung des Wortes beruhe darauf, daß er Wort und Wortklänge empfinde als „excitateurs de son imagination toujours vibrante." Es komme hinzu, daß Hugo unter den drei vornehmsten Gaben, die seine dichterische Größe bedingen, in erster Linie „la faculté mythologique de l'esprit" besitze, d. h. diejenige Fähigkeit der dichterischen Einbildungskraft „qui personnifie d'abord les objets de la pensée, afin de leur attribuer l'action et la passion, signifiées par le verbe, et qui ensuite les accompagne de métamorphoses et métamorphoses, pour leur conserver à la fin un même être ou substance et leur attribuer successivement toutes les qualités, tous les pouvoirs, que l'expérience nous montre en acte comme s'ils étaient en effet muables les uns dans les autres." Wie also Hugo überhaupt die Dinge personifizierte und sie leben, reden, wirken läßt, so personifizierte er auch das Wort.

Höchst auffallend ist es, daß sich in der so überaus großen Literatur über Victor Hugo sonst keine Erklärungsversuche finden lassen.

Dieser einzige Erklärungsversuch von Renouvier enthält ohne Frage ganz richtige Gedanken. Allerding begegnen

uns in den Schriften Hugo's zahlreiche Personifikationen, ja, er macht von diesem Mittel der poetischen Darstellung einen für unser deutsches Gefühl zum Teil viel zu weitgehenden, in manchen Fällen geradezu unser künstlerisches Empfinden verletzenden Gebrauch. Ebenso drängt sich allerdings die Beobachtung auf, daß Hugo durch den Reim auf Ideen geführt, also durch das Wort in seiner Gedankenentwicklung gefördert wird, daß die Assonanz sein dichterisches Schaffen beeinflußt. Aber diese beiden von Renouvier geltend gemachten Punkte reichen bei weitem nicht aus, um „le culte du mot" bei Hugo, seine höchst eigentümliche Wertung von Wesen und Wirkung des Wortes, zu erklären. Man darf doch auch unmöglich die Personification des Verses mit der des Wortes in einem Atem nennen, wie Renouvier p. 51 tut. Man vergleiche dagegen, was er p. 83 selber sagt: „Hugo ne le (sc. le mot) personnifie pas seulement comme tant d'autres choses, sans y songer" auch setzt Hugo le mot nicht ohne weiteres gleich mit „la parole et les sons" oder „la rime", so daß man statt von einem „culte du mot" von einem „culte des sons" p. 90 oder „de la rime" reden dürfte. In den Aussagen Hugo's, besonders in der „Suite" der „Contemplations" liegt doch unendlich viel mehr als die bloße poetische Verherrlichung der Selbstbeobachtung, daß die Assonanz und der Reim die dichterische Produktion in Fluß bringen und die Worte Ideen herbeiströmen lassen.

Man kann, so glaube ich urteilen zu müssen, diese Aeußerungen Hugo's nicht verstehen, ohne daß man sie in Zusammenhang bringt mit verwandten Vorstellungen, die wir bei ihm antreffen, nämlich einmal seiner eigentümlichen Schätzung des Namens, (der, wie im zweiten Teil gezeigt werden soll, bei ihm ganz und gar nicht bloßes Kennzeichen für ein Ausgedrücktes ist, sondern die Wesenheit des Bezeichneten enthält, ja, mit sich führt und in sich verkörpert) und ferner mit seinem Zahlenaberglauben (Renouvier p. 105, la superstition des nombres bons ou mauvais). Die Tatsache, daß wir in der Vorstellungswelt eines scheinbar so modernen

Menschen wie Hugo solche Elemente antreffen, die doch eigentlich in der Denkweise des primitiven bezw. früh antiken Menschen zu Hause sind, berechtigt uns, für die eigentümliche Anschauung Hugo's vom Wort überhaupt auf die Weltanschauung des primitiven bezw. frühantiken Menschen zurückzugreifen. Wir haben dazu umso mehr sachliche Berechtigung, als dem Bildungsgange Hugo's in hohem Maße der schulmäßige Unterricht mit seiner streng logischen Erziehung gefehlt hat.

Ich habe den Eindruck gewonnen und hoffe dem Leser denselben Eindruck zu vermitteln, daß man von hier aus am schnellsten und leichtesten in die Tiefe von Hugo's Weltanschauung und Schaffensweise hineingelangen kann.

Fassen wir nun die betreffenden Vorstellungen des primitiven bezw. antiken Menschen vom Wort und Namen ins Auge, wie sie uns in Märchen, Sagen und Mythen, im Volksglauben und auf religionsgeschichtlichem Boden entgegentreten, so finden wir in der Tat hier ganz auffällige Berührungen und Parallelen mit den bezüglichen Gedanken und Aeußerungen Hugo's.

Für den primitiven Menschen mußte das „Wort" als etwas ganz geheimnisvolles erscheinen. Er beobachtete z. B., daß er durch das Wort, etwa einen Befehl, imstande war, auf andere Menschen einzuwirken, klarer und schneller als durch eine Gebärde, er machte die Erfahrung, daß er durch die Kenntnis des Namens über den Bezeichneten eine gewisse Herrschaft besaß. Sich diese mannigfaltige Wirkung des Wortes aber durch das Nachdenken über den Wort-Inhalt und die Gedankenvermittlung zu erklären, dazu fehlte dem primitiven Menschen die geistige Schulung. So wurde und war ihm das Wort etwas wunderbares, zauberhaftes von geheimnisvollem Ursprung und unbegreiflicher Wirkung. Es ist also durchaus verständlich, daß wir bei den verschiedensten Völkern und zu den verschiedensten Zeiten dem Wortzauber begegnen. Nach Wundt (Völkerpsychol., S. 281) tritt dieser Wortzauber einerseits in der

Art auf, daß „die magische Handlung von der Nennung ihres Zweckes begleitet wird.“ In diesem Falle wird allerdings „die Zauberwirkung der magischen Handlung zugeschrieben.“ Andererseits begegnen wir aber auch eigentümlichen Beschwörungsformeln, die selber die Träger einer magischen Kraft sind. „Doch liegt hier der Schwerpunkt weniger in ihrem Inhalt, als in der mit peinlicher Treue zu beobachtenden Form“ (cf. noch 5. Bd. S. 202). Bei dem primitiven und in weiterem Umfang auch bei dem antiken Menschen finden wir ferner die Vorstellung in mannigfaltiger Gestalt und Abstufung, „daß das von hierzu innerlich geeigneten und befähigten Leuten unter feierlichen Umständen gesprochene Wort eine unausbleibliche Wirkung auf jene Personen oder auch Gegenstände ausübe, auf welche sich dieses gesprochene Wort bezieht.“ *)

Namentlich gilt dies vom Fluchwort, beziehungsweise Segenswort. Auch, wenn Fluch- oder Segensworte irrtümlich gesprochen worden sind, verlieren sie doch ihre Wirkung nicht. Vgl. die Geschichte von dem Segen Isaak über Jakob (Gen. 27, bes. V. 33.) Einen schlagenden Beweis für die ganze Vorstellungsreihe liefern uns die alten Araber (man vergleiche die eben zitierte Schrift von Goldziher). In der arabischen Poesie spielt eine wichtige Rolle die Satyre, das Higá'. Ursprünglich ist das Higá' ein Zauberspruch, ein Fluch, gerichtet gegen einen einzelnen Gegner oder einen feindlichen Stamm. Die alten Araber lebten der Ueberzeugung, daß ein solcher Fluch den davon Betroffenen unfehlbar vernichte. Sie stellen sich seine Wirksamkeit unter dem Gleichnis des abgeschossenen Pfeils so materiell vor, daß derjenige, gegen den ein Fluch ausgesprochen wurde, sich auf die Seite zu legen pflegte, damit der Pfeil des Fluches über ihn hinwegfliege (Goldziher S. 29). Weil nun im arabischen Altertum der Dichter als derjenige galt, der übernatürliches, zauberisches Wissen besitzt und darum auch das Higá' wirkungskräftig zu handhaben versteht,

*) J. Goldziher: Abhandlung z. arab. Philolog. 1. Teil.

hieß er der sàir, der Wissende. Er redet nicht aus sich selbst, sondern er ist inspiriert von dem gin, dem Dämon. Wie nun nach dieser Anschauung der Zauberspruch des Dichters, das schmähende und verfluchende Higá', den, dem es gilt, unfehlbar trifft und schädigt, wie nach indischem Glauben das Wort die Waffe des Brahmanen ist, mit welcher er seine Feinde vernichten kann, (Goldziher S. 28) so sagt auch Hugo in der „Suite": „Mets un mot sur un homme, et l'homme frissonant sèche et meurt, pénétré par la force profonde; Attache un mot vengeur au flanc de tout un monde et le monde, entrâinant pavois, glaive, échafaud, ses lois, ses moeurs, ses dieux, s'écroule sous le mot" und weiterhin: „Le mot dévore et rien ne résiste à sa dent etc."

Zu dem Glauben an die Wirksamkeit des Heil bedeutenden Worts gehört auch die im römischen Altertum sich findende Vorstellung, daß man einen unglücklichen Zufall, ein böses Omen, durch eine günstige Deutung paralysieren, ja, zum Guten wenden kann. Als Cäsar bei der Landung auf dem Boden Afrikas hinstürzte, verwandelte er dieses schlimme Omen in ein günstiges durch die Worte: „Ich fasse Dich, Afrika."

Auf die Bedeutung des Wortes in der alt-indischen Vorstellung wurde schon kurz hingedeutet. Näher handelt darüber J. Lippert. In seiner Allg. Geschiche des Priestertums (Bd. 2) weist er nach, daß wir sowohl im Parsismus als Brahmanismus hierher gehörige Anschauungen antreffen. Wir beobachten in der altpersischen Religion ein immer stärkeres Hervortreten der Macht des Wortes im Kult. „Unter allen Heilmitteln ist das Wort das mächtigste; im Besitze des Wortes ruht schließlich alle Macht des Priesters." (S. 342). Was ferner die altindische Religion betrifft, so steht „an der Spitze aller Gottheitskörper Brahma, das geflügelte Wort" (S. 343) und für die Kulthandlung ist das Wort das wesentliche" (S. 388, vergl. noch S. 391). Der ursprünglich auf materielle Objekte sich erstreckende Fetischismus hat, nach Lippert im Parsismus schließlich zu einem Fatischismus des Worts sich entwickelt.

Auch in den religiösen Anschauungen des Altertums finden wir mannigfache Spuren der Vorstellung, daß das „Wort“ mehr ist als das bloße Zeichen eines Gedachten und anders wirkt als nur durch den rein geistigen Vorgang des Verstehens, daß es sich vielmehr von der Person des Sprechers ablösen und den Charakter einer selbständig wirkenden Macht annehmen kann. Galt der oben dargelegte, im einzelnen mannigfach modifizierte Glaube an die Macht des Wortes schon von dem Wort eines Menschen, so noch vielmehr von dem Wort der Gottheit.

Wenn im alten Testament von dem göttlichen „Wort“ an einzelnen Stellen (z. B. Psalm 147, 15 „er sendet seine Rede auf Erden; sein Wort läuft schnell“ oder „So mein Wort aus meinem Mund gegangen, es wird nicht leer zu mir zurückkehren, es habe denn getan, was mir gefiel, und ausgeführt, wozu ich es sandte.“ Jes. 55, 11) in Wendungen geredet wird, die es fast wie ein persönliches Wesen erscheinen lassen, so kann das freilich auch als bloße poetische Personifikation aufgefaßt werden. Wohl aber begegnen wir in der späteren jüdischen Theologie – vermutlich erst des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts – dem göttlichen Wort (Ménrá) als einer Hypotase der Gottheit. Nach den Targumen tut z. B. das Wort in Israel Wunder, geht vor Cyrus her, ja, Gott schwört bei dem „Wort.„

Auch auf dem Boden der ägyptischen Religion, zumal in ihrer späteren, von der griechischen Philosophie befruchteten Gestalt, tritt uns das „göttliche Wort“ mit schöpferischer Kraft begabt, als eine selbständige Persönlichkeit neben der Gottheit entgegen.

Die Logosspekulationen von Philo, dem Zeitgenossen Jesu, welche gleichfalls in diesem Zusammenhang zu erwähnen sind, personifiziert allerdings „den Logos“ aufs unzweideutigste als „Erzengel“, einen „zweiten Gott“, einen „Mittler“ und „Fürsprecher“, doch ist dabei im Auge zu behalten, daß der „Logos“ bei Philo eine doppelte Bedeutung hat: als in Gott ruhend, ist er die „Vernunft“ und

als aus ihm heraustretend „sein schaffendes, erhaltendes, offenbarendes Wort.“ Dagegen überwiegt fraglos der letztere Sinn in dem hier vor allem in Betracht kommenden Prolog des Johannes-Evangeliums: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfang bei Gott. — Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht — und ohne dasselbige ist nichts gemacht. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.“ (Joh. I, 1—4).

Wie wir oben sahen, eignet sich Hugo diese Gedanken des johanneischen Prologs an, wobei er allerdings ihre ursprüngliche religiöse Bedeutung im Sinne seiner eigenen Anschauungen umbiegt. Er vergöttlicht das Wort „le mot“, indem er es gleich setzt mit „le Verbe“ bei Johannes. Diese Gleichsetzung führt er nun im einzelnen durch. Wie „le Verbe“ im Anfang war, so war auch „le mot“ vor der Seele, vor Adam — der es etwa nicht erst gebildet hat „Adam n'est pas mon père“ sogar vor dem natürlichen Licht — je suis ton aîné.“ „Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht“ der göttliche Schöpfungsbefehl „Fiat lux“ ist auch der Name des „mot.“ Was von „le Verbe“ gilt, daß es Leben und Licht ist, sagt Hugo gleicherweise von dem „mot“: „j'éclaire le dedans, Tu vas être une vie, et je vais être l'autre“, es ist „foudre dans l'ombre.“ Il est vie, esprit, germe ouragan, vertu feu.“ Wie stark die betreffenden biblischen Gedanken die Anschauung Hugo's vom „Wort“ beeinflußt haben, ersehen wir auch aus sonstigen Aeußerungen. Bei einer Schriftstellerzusammenkunft in Paris („Depuis l'exile“ Tome II ième) sagt Hugo in seiner Rede: „Il existe une tradition, la plus antique de toutes.“ Diese Tradition wolle er jetzt nicht kritisieren, aber sie sei auf alle Fälle: „un beau symbole.“ Nämlich die Tradition „le Verbe a créé le monde.“ In etwas unklarer Weise fließt ihm hier der Anfang der Bibel mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums zusammen, weshalb er diese Tradition „la plus antique de toutes“ nennt.

Uebrigens ist seine weitere Gedankenentwicklung in dieser Rede ebenso eigentümlich, wie für sein ganzes Denken bezeichnend. Wie das göttliche Wort die Welt geschaffen hat, so wirkt le verbe du peuple (la littérature) die Zivilisation (Ce que le Verbe a commencé, la littérature le continue). Après le fait créateur, constatons le fait civilisateur."

Diese ganze Anschauung Hugo's von dem Wort ist nur begreiflich, wenn man sich klar macht, daß für Hugo wie bereits ausgeführt wurde, das Wort nicht eine willkürliche Bezeichnung der Sache, nicht eine leere Hülse, ein zufälliges Kleid ist, das man ablegt und auch wechselt, sondern der notwendige und volle Ausdruck der Sache selbst. Bezeichnung und Sache, Wort und Idee, sind eins, ja, die Idee kommt erst im Wort zum Dasein, zur Wirklichkeit. „Le mot trouvant toujours le sens comme l'eau le niveau; — Du sphinx Esprit Humain le mot sait le secret; — ce qu'un mot ne sait pas, un autre le révèle; de même que l'homme est l'animal où vit l'âme, clarté d'en haut par le corps possédée; c'est que Dien fait du mot la bête de l'ideé." Darum sagt auch Hugo: „Pas de mot où l'ideé au vol pur ne puisse se poser", erklärt dem hohlen Pathos, den leeren Phrasen der „strophe écumante" den Krieg und fordert, daß man mit diesem allmächtigen Wort nicht spiele. „Foue qui s'en joue."

Diese Vorstellung Hugo's von dem Verhältnis zwischen Wort und Sache, Name und Person, entspricht ganz und gar auch Vorstellungen des Altertums. Für die primitive Anschauung ist der Name mehr als eine zur Bezeichnung eines Gegenstandes oder einer Person erdachte Summe von Lauten, er ist etwas Wesenhaftes, Lebendiges, ja Dämonisches (R. G. G. Bd. 4, Sp. 659). Wer den Namen kennt, kennt auch das Wesen; wo der Name genannt wird, da ist irgendwie auch die Person gegenwärtig und wirksam. Wenn Adam Genesis 2, 19 f. den Tieren Namen gibt, so liegt der Gedanke zu Grunde, daß sie wirklich so heißen, und zugleich, daß der Mensch über sie herrscht.

Im Tempel zu Jerusalem wohnt der Name „Jahwes“ (z. B. Deut. 12, 5). Der Priester soll den Namen Jahwes auf das Volk legen. (Num. 6, 27, vergl. V. 24—26). Dieser Namenglaube läßt sich in vielen Spuren ebenso im Heidentum beobachten, vor allem auch in dem synkretistischen Heidentum um die Religionswende. Indem man den Namen einer Gottheit oder eines Dämons ausspricht, zwingt man die benannten Wesen in seinen Dienst und eignet sich ihre Macht an. Die primitive Schätzung des Namens wirkt auch im ältesten Christentum nach, und zwar in erster Linie bezüglich des Jesusnames. Wenn der Gebrauch des Namen Jesu bei der Taufe, beim Exorzismus etc. an und für sich auch ein geistig-religiöses Verständnis zuläßt, so ergibt sich doch aus mannigfachen Anzeichen, daß die vulgäre Anschauung fraglos den Namen Jesu als ein Zaubermittel wertete, das an die Stelle der jüdischen und heidnischen Zaubernamen getreten war. (Vergl. die Artikel, Namenglauben im A. und N. Testament, R. G. G. Bd. 4, Sp. 659 ff. und besonders W. Heitmüller: „Im Namen Jesu, besonders die religionsgeschichtliche Untersuchungen S. 233).

Verlassen wir nun den Boden der Religionsgeschichte, so finden wir auf dem Gebiet des Märchens und der Sage, wo ja das primitive Denken in naiver Weise sich zu äußern pflegt, weitere Belege für die in Rede stehende Vorstellung von der Bedeutung des „Namens.“ Hier nimmt der „Namenglaube“ vor allem die Gestalt des „Namengeheimnisses“ an. L. Laistner hat in seinem Werke „Das Rätsel der Sphinx“ (Bd. I, S. 185 ff.) eine Fülle von Märchen, Sagen und Mythen zusammengestellt, in denen unter mannigfacher Wandlung das Motiv vom Namengeheimnis zu Tage tritt. Es würde zu weit führen, auf das einzelne näher einzugehen, wir erwähnen von den bei Laistner genannten Beispielen nur die Lohengrin-Sage und das Märchen vom Rumpelstilzchen. Die letzterem und der ganzen verwandten Märchensippe (vgl. ferner J. Bolte und G. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen

der Brüder Grimm S. 490 ff.) zu Grunde liegende Idee ist der Namenaberglaube. Es handelt sich dabei darum, daß der Name eines elbischen Wesens oder Riesen und dergl. innerhalb einer bestimmten Frist erraten werden muß oder nicht vergessen werden darf. Kennt man den Namen des bösen Geistes, so hat man über ihn Gewalt und wehrt seine Macht von sich ab; denn den Namen kennen, heißt das Wesen beherrschen; Name und Wesen sind für den kindlichen Menschen eines.

Sogar heute finden wir noch diesen Namenglauben: Der Name Kaiser, der für uns Deutsche ein durch die Ueberlieferung geheiligter Titel ist, scheint für die Franzosen der Inbegriff eines herrsch- und ruhmgierigen Wesens mit ungeheuerer Macht- und Rechtsansprüchen. Daher getraut sich der Franzose und der Engländer nicht, den Namen mit empereur oder emperor zu übersetzen, da ihnen die Uebersetzung nicht das wiedergibt, was sie darunter verstehen. Der Kaiser ist für sie „le Kaiser“ bezw. „the Kaiser.“ Es ist ihrem Haß beinahe das, was für die alten Christen der römische Kaiser war, eine Verkörperung des Bösen. Dieser war den Christen das Tier aus dem Abgrund in der Apokalypse XIII. Es tritt bei ihnen als eine besondere, furchtbare Gestalt auf, mit dem Zeichen des Kaiserreichs geschmückt, ein Tier, das seine Macht vom Drachen, d. h. vom Teufel empfangen, die Welt sich unterworfen hat und nun alle Bewohner der Erde zur Anbetung bringen will.

Diese primitive Vorstellung von der Macht des Namens finden wir auch bei Hugo. Auch bei ihm ist der Name nicht der zufällige Ausdruck des Wesens, sondern das Wesen selbst. Denn erst im Wort wird der Gedanke Fleisch, wie im Menschen die Klarheit von oben sich verkörpert. Ein Wort wie „Ananke“ oder „Espérance“ aussprechen, heißt nicht etwa bloß eine Buchstabengruppe nennen, die in unserem Bewußtsein die entsprechende Summe von Vorstellungen und Gefühlen auslöst, sondern

heißt das Wesen „Anánke“ bezw. „Espérance“ selbst auf den Plan rufen, so daß es nun lebt, schafft wirkt oder zerstört.

Ohne die Annahme, daß in Hugo die Anschauung des primitiven bezw. frühantiken Menschen vom Wort überhaupt wieder auflebt, so wie wir sie durch Religionsgeschichte und Volkskunde verfolgt haben, glauben wir seine Gesamtauffassung von Dichtung u. Wortkunst nicht verstehen zu können.

Um uns noch einmal das Wesentliche dieser antik-primitiven Denkweise zu verdeutlichen, können wir uns an den Anfang von Goethes Faust erinnern, wo Faust überlegt, wie sich am besten der Anfang des Johannes Evangeliums übersetzen lasse. Er verwirft die Uebersetzung mit Wort: „Im Anfang war das Wort!“ Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort? Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen! Ich muß es anders übersetzen.“ Nun wählt er verschiedene andere Uebersetzungen: „Im Anfang war der Sinn, die Kraft, die Tat.“ Daraus sehen wir, daß für Faust, den Vertreter deutschen Tiefsinns das Wort nur etwas Zufälliges und Aeußerliches ist, keineswegs aber eine selbständige Lebenskraft, die durch sich lebt und wirkt. Hier, bei Goethe, haben wir die deutsche Auffassung vom Wort. Dagegen traf Hugo's im Grunde mythische Auffassung von der Macht des Wortes zusammen mit der allgemeinen französischen Hochschätzung der Wortkunst, und sicherte mit dadurch seinem Lebenswerk die Möglichkeit unendlicher Wirkung. Nicht zuletzt darum gilt dem wortfreudigen Franzosen der Wortzauberer Hugo als größter ihrer Dichter.

Wenn es erlaubt ist, vom Größeren zum Kleinen herabzusteigen, so erleben wir gelegentlich im Kreise junger Studenten, daß gewisse Lieblingsworte aufkommen, in die eine unerfahrene Jugend alles das hineinlegt, was für sie die Summe alles Erstrebenswerten oder aber Verabscheuungswürdigen ausmacht. An einem solchen Schlagwort erkennen oder scheiden sich die jungen Geister, gleich als ob mit der Annahme oder der Ablehnung dieses Wortes ein Bekenntnis oder ein Abschwörung vollzogen wäre.

Ausführender Teil.

Unter den Werken Hugo's sind es seine Romane, welche die Macht des Wortes und die hohe Wertung, die Hugo demselben zuerkennt, am deutlichsten hervortreten lassen. Denn hier vermag Hugo leichter als etwa in seinen Dramen den Stoff nach dem in Rede stehenden Wortglauben im Ganzen und in Einzelheiten zu gestalten. Hier aber wird die höchst eigentümliche Bedeutung, die das Wort für Hugo besitzt, am klarsten ersichtlich aus seinen 1831 erschienenen Erstlingsroman „Notre-Dame de Paris". Hier drängt sich schon dem oberflächlichen, in die Tiefe der Gedankenentwicklung nicht eindringenden Leser die Beobachtung auf, daß das Wort „Ananke" nicht etwa nur das Leitmotiv ist, an dessen Faden sich die ganze Erzählung abspinnt, sondern die lebendige Macht, welche die Schicksale fast aller in dem Roman wirkenden Personen beherrscht und unwiderstehlich bestimmt. Und der Dichter schließt sich dabei arg der antiken Auffassung von der „Ananke" an.

Was haben wir unter dem Wort „Ananke" zu verstehen? Bei den Griechen und Römern gab es eine Göttin der Notwendigkeit: Ananke Necessitas. Allerdings haben erst die Orphiker die „Notwendigkeit" als Göttin personifiziert. Hermes nennt Dike und „Ananke" Töchter des Kronos und stellt die „Ananke" neben den Eros, als mächtige Herrscher und Ordner der Welt. Plato schildert die Göttin Ananke, wie sie, umgeben von ihren Töchtern, den Moiren, in der Unterwelt thront, auf ihren Knieen eine ungeheuere diamantene Spindel, um welche sich die ganze Welt dreht. Auch mit den Rachegöttinnen, den Erinnyen, wird die Ananke

zusammengestellt. Einen Tempel dieser Göttin gab es, soviel wir wissen, nur bei Korinth, am Aufstieg zu seiner Burg gelegen. In der griechischen Dichtkunst ist öfters von der Ananke die Rede, teils nur in poetischer, teils aber unter wirklicher Personification als Göttin. Es wird von ihr ausgesagt, daß sie herrscht über Leben und Tod, über Menschen und Götter, mit unbedingter Gewalt und unerbittlicher Strenge, so daß niemand ihr mit Opfern und Gebeten zu nahen wagt. Auch Horaz erwähnt die Göttin Necessitas und stattet sie mit dem Haken als dem Kennzeichen des Henkers und dem Handwerkzeug des Zimmermanns aus, denn sie zimmert des Menschen Geschick.

Auf dieses oben berührte Verständnis seines Werkes sucht der Dichter selbst hinzuleiten, indem er in einem Vorwort dem Leser die Entstehung dieses Romanes andeutet: „Il y a quelques années qu'en visitant ou, pour mieux dire, en furetant Notre-Dame, l'auteur de ce livre trouva, dans un recoin obscur de l'une des tours, ce mot gravé à la main sur le mur:

„Ananke".

Ces majuscules grecques, noires de vétusté et assez profondément entaillées dans la pierre, je ne sais quels signes propres à la calligraphie gothique empreints dans leurs formes et dans leurs attitudes, comme pour révéler que c'était une main du moyen âge qui les avait écrites là, surtout le sens lugubre et fatal qu'elles renferment, frappèrent vivement l'auteur. Er habe über dieses mot mystérieux gravé dans la sombre tour de Notre-Dame, nachgesonnen und zu erraten versucht, wer wohl gewesen sein möge l'âme en peine qui n'avait pas voulu quitter ce monde sans laisser ce stigmate de crime ou de malheur au front de la vieille église.

C'est sur ce mot qu'on a fait ce livre.

Diesem Prolog entsprechen nun Scenen im vierten und fünften Kapitel des siebenten Buches, durch welche

Hugo gewissermaßen den Finger auf das in Rede stehende Wort legt und den Leser nötigt, sich in seinen Sinn zu versenken, damit er seine volle Wucht und Macht empfinde. In dem ersteren, Ananke überschriebenen, Kapitel läßt der Dichter den jungen leichtsinnigen Jehan seinen älteren ernsten Bruder, dem Erzpriester Claude Frollo, ohne daß dieser es weiß, zuschauen, wie er in düsterem Schweigen in die Wand der Turmzelle das Wort „Ananke“ eingräbt. Weiterhin übersetzt dann Jehan, der vor Claude mit seinen griechischen Kenntnissen prunken will, das griechische Wort mit: Fatalité. Im folgenden Kapitel wird nun Wesen und Wirken dieses Verhängnisses höchst lebendig veranschaulicht. Claude Frollo empfängt in seiner Studierzelle Besuch von dem Anwalt des geistlichen Gerichtshofes, Jacques Charmolue. Vor dem Dachfenster spannt sich ein großes Spinngewebe, in dessen Mitte eine ungeheuere scheußliche Spinne lauert. In Gedanken versunken beobachtet Claude Frollo dieses Spinngewebe, und des Meisters Blicke folgen den seinigen.

„En ce moment, une mouche étourdie qui cherchait le soleil de mars vint se jeter à travers ce filet et s'y englua“.

Charmolue will die Fliege retten, aber Claude Frollo hält mit eisernem Griff seinen Arm zurück und sagt: „voilà un symbole de tout. Elle vole; elle est joyeuse, elle vient de naître; elle cherche le printemps, le grand air, la liberté; Oh! oui, mais qu'elle se heurte à la rosace fatale, l'araigneé en sort, l'araigneé hideuse! Pauvre danseuse! pauvre mouche prédestineé! Maître Jacques, laissez faire! c'est la fatalité.“ Er sieht in der Fliege die junge Tänzerin Esmeralda und in sich selber die Spinne, durch deren Fangarme die Fatalité jene ergreift und vernichtet. Andererseits weiß er sich dem Schicksal „le destin“ gegenüber auch selbst wieder als Fliege: Tu volais à la sience à la lumière, au soleil, tu n'avais souci que d'arriver au grand air, au grand jour de la vérité éternelle; mais, en te précipitant vers la lucarne éblouissante qui

donne sur l'autre monde, sur le monde de la clarté, de l'intelligence et de la science, mouche aveugle, docteur insensé, tu n'as pas vu cette subtile toile d'araignée tendue par le destin entre la lumière et toi, tu t'y es jeté à corps perdu, misérable fou, et maintenant tu te débats, la tête brisée et les ailes arrachées, entre les antennes de fer de la fatalité." Auf dieses Bild von der Spinne und Fliege kommt Hugo an anderer Stelle nochmals zurück bei der Schilderung der Tortur, der Esmeralda unterworfen wird: (livre VIII. ième Scene 2) unter den Händen der Henkersknechte ist sie wie die Fliege in der Gewalt der Spinne. Diese Ananke, diese Fatalité, diese Force irrésistible, als welche Hugo la destinnée XI, 1 bezeichnet, erfaßt nun nicht bloß die beiden Hauptpersonen des Romans „Claude Frollo und Esmeralda", sondern beherrscht das Schicksal aller wichtigeren Personen. Um nun deutlich zu machen, wie Hugo auf dem Wort Ananke den ganzen Roman aufbaut, wie es als Keim, Triebfeder, Lebensnerv für alles Geschehen in demselben wirkt, ist es notwendig, sich den Inhalt des Romans in den hierfür wesentlich Zügen vor Augen zu führen.

Die junge, schöne Zigeunerin Esmeralda, die sich durch Tanz und Spiel auf den öffentlichen Plätzen von Paris ihren Unterhalt verdient, wird von drei Männern geliebt: Dem Archidiaconus Claude Frollo, dem glänzenden Polizeileutnant Phöbus, und dem mißgestaltenen Glöckner Quasimodo; von dem ersten mit wilder und starker, voll bewußter Leidenschaft, von dem zweiten mit dem Leichtsinn eines oberflächlichen Genußmenschen, von dem dritten mit der dumpfen Ergebenheit eines treuen Tieres. Die Liebe in ihren verschiedenen Gestalten ist also hier die Mittelsmacht der Ananke. (Vgl. S. 108, oben).

Claude Frollo, der Archidiaconus von Notre-Dame, hatte in unersättlichem Wissensdurst die Theologie, Philosophie und Medizin studiert, und, unbefriedigt von dem „erlaubten" Wissen, il avait osé pénétrer dans le „nefas" IV, 5; d. h. er hatte sich eine Art Faust in die geheimen

Wissenschaften: Astrologie und Alchimie, vergraben. Aber auch davon blieb der Hunger seiner stolzen, nach Wissen, Macht und Genuß dürstenden Seele ungestillt. Das Weib hatte bisher in seinem Leben noch keine Rolle gespielt; jede sinnliche Versuchung war bis dahin leicht von ihm überwunden worden (VIII, 4). Da aber sieht er zufällig Esmeralda tanzen, und der Fangarm der Ananke erfaßt ihn. Eine wilde Leidenschaft für die schöne Zigeunerin bemächtigt sich seiner „un amour de la nuit et du jour . . . c'est une torture (XI, 1). Fortan hat all sein Leben und Streben nur noch Einen Inhalt und Ein Ziel: Befriedigung seiner Leidenschaft, er will Esmeralda besitzen oder sie vernichten. So wird er für sie, wie er selber sagt, die Spinne, die die fröhlich im Sonnenschein tanzende Fliege fängt und tötet. Mit Hilfe des ihm treu ergebenen Quasimodo will er zunächst sich Esmeralda zur Nachtzeit bemächtigen, aber der Hauptmann der Pariser Stadtpolizei, Phoebus, rettet sie. In diesem Augenblick verwirrt sich Esmeralda in das Netz der Ananke: sie faßt nämlich eine heiße Liebe zu ihrem, ihrer Treue allerdings ganz unwürdigen Retter. Diese Liebe wird ihr Verhängnis, denn vor Allem um dieser Liebe willen weist sie alle Annäherungsversuche Claude Frollos, alle seine flehentlichen Bitten, ihn zu erhören, schroff zurück. Das Verhängnis wirkt weiter in immer schrecklicheren Taten. Claude Frollo wird Zeuge (VIII, 8) wie Esmeralda dem Hauptmann Phoebus ihre Liebe schenkt. Da ergreift ihn rasende Eifersucht und Wut, er stürzt aus seinem Versteck hervor und durchbohrt den Nebenbuhler mit seinem Dolch, um ihn zu töten. Aber das Verbrechen verfehlt seinen Zweck: Der Hauptmann findet von seiner schweren Verwundung wieder Heilung, Esmeralda aber verabscheut Claude Frollo umso mehr, da sie ihn für den Mörder ihres Geliebten hält.

Schon längst hatte der Erzpriester die Häscher des geistlichen Gerichtshofes auf Esmaralda gehetzt, als der Hexerei verdächtig. Er hatte ihr auch verboten, auf dem

Platz vor der Kirche Norte-Dame zu tanzen. Jetzt nun wird der jungen Esmaralda als Hexe und vermeintlichen Mörderin des Hauptmann Phoebus der Prozeß gemacht. Sie wird zum Tode verurteilt und in den Kerker geworfen. Diese Lage Esmaraldas benutzt Claude Frollo, um sie für sich zu gewinnen. Er erbietet sich, sie aus dem schrecklichen Gefängnis zu befreien und von dem Henkerstod zu erretten, unter der Bedingung, daß sie seine Liebe nicht verschmähte. Aber sie will auch jetzt noch nichts von ihm wissen; und als er lügnerisch triumphiert, er habe den verhaßten Nebenbuhler Phoebus getötet, derselbe sei wirklich tot, da schleudert sie ihm voll Haß und Abscheu die Worte entgegen (VIII, 4): Va-t'en, monstre, va-t'en, assassin! laisse-moi mourir! . . . Rien ne nous réunira, pas même l'enfer! Va, maudit! jamais! Nun eilt das Geschick Esmeraldas seinem Ende zu: Die Spinne hat ihre Beute gefaßt, um sie zu vernichten. Die unglückliche Zigeunerin muß vor ihrer Hinrichtung auf dem Platze vor Notre-Dame Kirchenbuse tun. Als sie hierauf von den Gehilfen des Henkers in den Karren gehoben wird, der sie zur Richtstätte bringen soll, wird sie ihnen zwar von Quasimodo entrissen, der sie in die als Freisätte geltende Kathedrale rettet. Aber es ist für Esmeralda nur eine kurze Galgenfrist: Die Spinne läßt die Fliege nur noch eine kurze Zeit zappeln. Claude Frollo hatte von der wunderbaren Errettung Esmeraldas gehört, er wußte, daß Quasimodo sie bei sich in einer Turmzelle von Notre-Dame geborgen hatte. Da faßt ihn Eifersucht gegen diesen, und seine Leidenschaft flammt von Neuem empor. In einer Nacht schleicht er sich zu ihr, um sich mit Gewalt ihrer zu bemächtigen, aber sie ruft mit Hilfe einer Pfeife Quasimodo herbei, der sie aus den Armen des Erzpriesters befreit, Personne ne l'aura, so schwört dieser (IX, 5) keinem will er sie gönnen, weder Phoebus, noch viel weniger Quasimodo. Aber sie für sich selber zu erringen, läßt seine qualvolle Leidenschaft ihn noch einen letzten Versuch wagen. Er gewinnt Gringoire,

der mit Esmeralda eine Scheinehe eingegangen hatte, ein Mittel zu suchen, um Esmeralda aus der Zelle in Notre-Dame, wo sie zwar für den Augenblick geborgen, aber gleichwohl eine Gefangene ist, zu befreien. Gringoire bietet die Landstreicher zu einem Angriff gegen die Kirche auf, aber dieser wird erst durch Quasimodo und schließlich durch die königlichen Polizeitruppen unter Führung des Phoebus abgeschlagen. Während die wütende Menge die Kirche umtobt, führen Gringoire und ein vermummter, schweigender Begleiter, in dem Esmeralda erst unterwegs Claude Frollo erkennt, sie aus ihrer Zelle fort. Auf dem Richtplatz angelangt, stellt Claude Frollo nochmals Esmeralda vor die Wahl: Entweder ihm oder den Galgen! Sie aber zieht den Tod vor, und als Claude Frollo in sie dringt: „Une dernière fois veux-tu être à moi? Elle répondit avec force: „Non“ (XI, 1) da überliefert sie der Erzpriester dem Tode; er ruft die Klausnerin Gudula herbei, welche die Zigeunerin faßt, und bei ihr wird sie nachher von den herbeigerufenen Häschern gefunden. Quasimodo aber sucht überall seinen Schützling, die Zigeunerin (XI, 2): „et il ne douta bientôt plus que l'archidiacre ne lui eut pris l'égyptienne. Cependant tel était son respect du prêtre, la reconnaissance, le dévouement, l'amour pour cet homme avaient de si profondes racines dans son cœur, qu'elles résistaient, même en ce moment, aux ongles de la jalousie et du désespoir. Il songeait que l'archidiacre avait fait cela et la colère de sang et de mort qu'il en eût ressentie contre tout autre, du moment où il s'agissait de Claude Frollo, se tournait chez le pauvre sourd en accroissement de douleur“ denn Quasimodo war Claude Frollo's Pflegesohn. Au moment où sa pensee se fixait ainsi sur le prêtre“ sieht er ihn die Treppen zu der südlichen Turmspitze ersteigen. Vorsichtig folgt er ihm. Der Priester hatte sich an die Balustrade der Plattform des Turmes gelehnt. „Quasimodo, brûlait de lui demander ce qu'il avait fait de l'égyptienne. Mais l'archidiacre semblait en ce moment être hors du monde“ ...

Les yeux invariablement fixés sur un certain lieu, il demeurait immobile et silencieux, et ce silence et cette immobileté avaient quelque chose de si redoutable que le sauvage sonneur frémissait devant et n'osait s'y heurter. Seulement et c'était encore une manière d'interroger l'archidiacre, il suivit la direction de son rayon visuel, et de cette façon le regard du malheureux sourd tomba sur la place de Grève. Il vit aussi ce que le prêtre regardait." Claude Frollo schaute nach dem Richtplatz, wo die schöne Esmeralda, das Opfer seiner unerwiderten Leidenschaft, den Tod durch des Henkers Hand erleiden soll. Er sieht die weiße Gestalt am Galgen zucken und im Todeskampf sich winden. Zum dritten Male gebraucht hier Hugo das Bild von der Spinne und der Fliege (XI, 2): Der Henker kniet auf den Schultern der Gehängten, um die Hinrichtung zu beschleunigen: „Le prêtre contemplait ce groupe épouvantable de l'homme et de la mouche." Claude Frollo genießt seine Rache. „Au moment où c'était le plus effroyable, un rire de démon, un rire qu'on ne peut avoir que lorsqu'on n'est plus homme, éclata sur le visage livide du prêtre." Aber indem der Erzpriester mit gierigen Augen das schreckliche Schauspiel verfolgt, stößt ihn Quasimodo in die Tiefe. Im Fallen bleibt Frollo an einer Dachrinne hängen; mit aller Kraft will er sich wieder in die Höhe ziehen. Aber die bleierne Rinne gibt unter seinem Gewicht nach. Er weiß und fühlt, daß alle seine Bemühungen und Anstrengungen vergeblich sind; er weiß, daß er der Ananke, dem schrecklichen Tode nicht mehr entrinnen kann. Ueber sich gewahrt er das Antlitz Quasimodos, der ihn zwar — gleichsam als rächender Arm der Ananke — in die Tiefe gestürzt hat, aber doch um ihn und um Esmeralda als die beiden einzigen, die er geliebt hat, Tränen vergießt.

Aber auch Quasimodo wird von der Ananke ereilt. Am Todestage Claude Frollos und der Esmeralea verschwand er aus Notre-Dame: „Quant à la mysterieuse disparition de Quasimodo voici que nous avous pu découvrir. Deux

ans après les événements qui terminent cette histoire, quand on vint rechercher dans la cave de Montfaucon . . . on trouva parmi toutes ces carcasses hideuses deux squelettes dont l'on tenait l'autre singulièrement embrassé! L'un de ces deux squelettes, qui était celui d'une femme avait encore quelques lambeaux de robe d'une étoffe qui avait été blanche et on voyait autour de son cou un collier de grains d'adrézarach avec un petit sachet de soie, orné de verroterie verte, qui était ouverte et vide. Ces objects avaient si peu de valeur que le bourreau sans doute n'en avait pas voulu. L'autre qui tenait celui-ci étroitement embrassé, était une squelette d'homme. On remarqua qu'il avait la colonne déviée, la tête dans les omoplates, et une jambe plus courte que l'autre. Il n'avait d'ailleurs aucune rupture de vertèbre à la nuque et il était évident qu'il n'avait pas été pendu. L'homme anquel il avait appartenu était donc venu là, et il était mort. Quand on voulut le détacher du squelette qu'il embrassait, il tomba en poussière."

Quasimodo hatte sich also in das Leichengewölbe begeben, um die tote Esmeralda noch ein letztes mal zu umarmen, und war dort verhungert.

Das Walten der Ananke kann man aber außer an Claude Frollo, Esmeralda und Quasimodo noch an anderen Personen des Romans beobachten. Eine unwiderstehliche Notwendigkeit läßt den jüngeren Bruder Claude Frollos immer wieder alle gute Vorsätze vergessen und im Leichtsinn und Verkommenheit zurücksinken.

Ein furchtbares Verhängnis beherrscht das Schicksal der Mutter Esmeraldas, der Klausnerin Gudula. Vor 15 Jahren war ihr dieselbe als kleines Kind von den Zigeunern geraubt worden; seitdem haßt sie dieselben als ihre Todfeinde und besonders auch die Esmeralda, welche sie für eine Zigeunerin hält. Darum übergibt ihr in der oben berührten Scene Claude Frollo dieselbe in Gewahrsam, bis er die Häscher herbeigerufen hat. Inzwischen erkennt sie jedoch Esmeralda als ihr vor so langer Zeit verlorenes Kind, aber

über der Freude des Wiedersehens vergißt sie, die geliebte Tochter in Sicherheit zu bringen. Zwar bemüht sie sich, die herbeieilenden Häscher zu täuschen; alles ist umsonst! zuletzt wird Esmeralda doch von diesen entdeckt und zum Henkerstode fortgeschleppt. In der Stunde, wo Gudulo die Tochter wieder findet, verliert sie sie aufs Neue und für immer, so will und bewirkt es die Ananke. Eine Spinne, die der Ananke ihre Opfer liefert, ist auch der König Ludwig XI. — eine unglückliche in sein Netz verstrickte Fliege z. B. der Bischof von Verdun, der schon 14 Jahre in seinem Marterkäfig schmachtet. Aber andererseits ist auch wieder der König selber eine Fliege in den Fangarmen der Fatalité — unglücklich durch sein Mißtrauen, seinen Geiz, seiner Todesfurcht. So tritt sowohl in dem Gang der Haupthandlung als auch im Geschick der einzelnen Personen des Romans „Notre-Dame de Paris“ die Macht des Wortes Ananke aufs unzweideutigste zu Tage.

Phoebus de Chateaupers aussi fit une fin tragique il se maria (XI, 3). Gegenüber dem Ernst, mit dem Hugo sonst in diesem Roman das Wirken des unentrinnbaren Verhängnisses schildert, lautet das fast wie ein schlechter Witz und stört jedenfalls empfindlich den Schlußeindruck des Werkes.

Auffälliger noch ist in dieser Dichtung die hohe Wertung der Eigennamen, die sich in dieser Dichtung beobachten läßt (vergl. oben in dem theoretischen Teil S. 61). Schon bezüglich des Namens des Alchimisten Nicola Flamel spielt Hugo mit dem Anklang an „Flamma“ (VII, 4), Flamel estime qu'il est plus simple d'opérer sur le feu terreste. Flamel! quel nom de prédestiné Flamma! Qui, le feu“ und sagt weiterhin: Le nom d'une femme doit être agréable, doux, imaginaire; finir par des voyelles longues, et ressembler à des mots de bénédictions . . .“ la Maria, la Sophia, la Esmeral . . .“ Besonders aber kommt hier die Rolle in Betracht, welche der Name des Polizeileutnants Phoebus in dem Roman spielt.

Als dieser sie aus den Händen Quasimodos und Claude Frollos befreit hat, bittet sie ihren Retter, ihr seinen Namen zu nennen. Diesen Namen prägt sie sich nun tief ein und führt ihn ständig im Munde. Sie lehrt sogar ihre abgerichtete Ziege, diesen Namen mit der Pfote aus Buchstaben auf dem Boden zusammen zu suchen. Sie liebt nicht nur die Person, sie liebt ganz besonders auch seinen Namen: „Vous vous appelez Phoebus, c'est un beau nom. J'aime votre nom, j'aime votre épeé (VII, 8). Hugo macht den Leser auf den Wortsinn dieses Namens aufmerksam, indem er Esmeralda sich von Gringoire die Bedeutung desselben erklären läßt (X, 7): „Phoebus qu'est ce que cela veut dire? Gringoire répondit. — C'est un mot latin qui veut dire soleil! — Soleil! reprit-elle. — C'est le mon d'un bel archer, qui était dieu, ajouta Gringoire. — Dieu, répéta l'égyptienne. Et il y avait dans son accent quelque chose de pensif et de passionné. Der Polizeileutnant bedeutet für Esmeralda ihren Gott, die Sonne ihres Lebens: lui, son ami, son seigneur, Phoebus l'autre apparition de sa vie (VIII, 6). Er ist die Sonne, der die törichte Fliege immer wieder nachstrebt, um sich eben dadurch in das Netz der Spinne zu verstricken (VII, 5).

Dieser Name ist für Esmeralda ihr Verhängnis. Während der Scenen mit Claude Frollo, wo dieser sie anfleht, sich seiner zu erbarmen und ihn zu erhören, drängt sich dieser Name immer wieder in den schicksalschwersten Augenblicken über ihre Lippen; sie verwundet Claude Frollo dadurch aufs tiefste und reizt ihn, sie trotz aller Liebe zu hassen und zu vernichten. „Pas ce nom!" dit le prêtre en lui saisissant le bras avec violence. Ne prononce pas ce nom! Oh misérables que nous sommes, c'est ce nom qui nous a perdus! Ou plutôt nous nous sommes tous perdus les uns et les autres par l'inexplicable jeu de la fatalité! (VIII, 4). Dieser Name führt schließlich auch Vernichtung herbei. Die Klausnerin Gudula hat Esmeralda als ihre Tochter wiedererkannt; durch allerlei Listen weiß sie die

Häscher, die letztere suchen, zu täuschen; schon scheint es ihr endgültig gelungen zu sein, denn die Häscher sind im Begriff, unverrichteter Dinge wieder abzuziehen. Da hört Esmeralda die Stimme des Polizeileutnants und ruft den verhängnisvollen Namen Phoebus. Dadurch verrät sie selbst ihre Anwesenheit, und die Häscher führen sie zum Richtplatz (XI, 1).

So waltet der Name Phoebus wie ein Schicksalsstern über dem Leben Esmeraldas und tritt in dem Roman als eine lebendige Macht, als ein Vollstrecker der Ananke hervor.

Dagegen tritt in dem 1862 erschienenen großen sozialen Roman „Les Misérables" hervor, wie sehr Hugo damals unter dem Einfluß des Wortes „La Conscience" stand. Wir haben hier unter dem Wort „Conscience" nicht etwa nur eine rein innerliche, sittliche Macht, ein Richtmaß unserer Handlungen, zu verstehen, sondern für den prophetischen Dichter hat „conscience" eine höhere Bedeutung. Sie ist eine Macht, die mit unwiderstehlicher Gewalt den Menschen beherrscht, gleichsam eine Ananke, — der Mensch kann sich ihr nicht entziehen; sie packt den Menschen mit eisernem Griff und schreibt ihm seine Handlungen vor. Wie stark das Wort „Conscience" Hugo gleichsam suggestiv beeinflußt, geht schon daraus hervor, daß er es nicht allein zum Leitmotiv seiner „Misérables" macht, sondern ihm auch in der „Légende des Siécles" ein Gedicht gewidmet hat. Hier (Légendes des Siècles I.) sehen wir Kain, von der „Conscience" gequält, mit seiner Familie unstet fliehen ... „Sa femme fatiquée et ses fils hors d'haleine lui dirent: — Couchons-nous sur la terre, et dormons." Aber Kain kann nicht schlafen; ohne Rast, ohne Ruh' muß er immer weiter. Ueberall, wo er auch hinkommt, schaut ihn „l'œil de la Conscience" furchtbar an. „Et comme il s'asseyait, il vit dans les cieux mornes l'œil à la même place au fond de l'horizon." Seine Söhne und Enkel errichten ihm große Paläste, bauen für ihn Fels auf Fels, graben ihm tiefe Gräber, aber immer wieder verfolgt

ihn dieses Auge bis ins tiefste Dunkel. „O mon père! L'oeil a-t-il disparu? dit en tremblant Tsilla?“ Kain aber erwidert: „Non, il est toujours là.“ Für Kain und die Seinen ist aber diese „conscience“ etwas Aeußerliches, eine Macht, die von außen droht, ihn ängstigt und verfolgt.

In gewisser Hinsicht ganz anders verhält es sich mit „Conscience“ in „Les Misérables“; hier war die consience im Inneren der Menschen und läßt sie in sich gehen. „La Conscience“ bewirkt eine Umwandlung dessen, der gefehlt hat, von innen heraus, ja, diese Unterwerfung der Menschen unter die Gewalt der „Conscience“ diese innerliche Beeinflussung durch sie, ist so völlig, daß sie, um nicht wieder sündigen zu müssen, sich sogar das Leben nehmen.

Jean Valjean, ein armer Baumputzer aus Faverolles, hatte früh seine Eltern verloren. Er besaß nur noch eine arme verwitwete Schwester, deren 7 Kinder er mit seinem bescheidenen Einkommen aus Gutmütigkeit ernährte. Er und seine Schwester quälten sich redlich, aber das Elend wurde in ihrem Hause immer größer. In einem strengen Winter, arbeitslos, durch Not und Hunger gezwungen, ließ er sich einmal verleiten, ein Brot zu stehlen. Er wurde dafür mit Gefängnis bestraft und kam schließlich als Sträfling auf die Galeeren. Verschiedene Fluchtversuche verlängerten seine Strafzeit, so daß er im Ganzen zu 19 Jahren Galeerenhaft verurteilt wurde. Als seine Strafzeit abgelaufen, und er wieder in Freiheit gesetzt war, wollte ihn niemand beherbergen. Nur ein armer Pfarrer gewährt ihm Unterkunft. Durch seine Herzensgüte und echt christliche Barmherzigkeit macht er auf das Gemüt des Sträflings einen tiefen Eindruck. Trotzdem belohnt dieser dem Mildtätigen die Gastfreundschaft schlecht; in der Nacht stiehlt er ihm seine wenigen Habseligkeiten und flieht. Er wird festgenommen, aber der Pfarrer, um den Unglücklichen zu retten, gibt vor, ihm die Sachen geschenkt zu haben, und läßt ihn frei, indem er in ihm den Willen zur Besserung voraussetzt: „Vous m'avez promis de devenir un honnête

homme. Je vous achète votre âme. Je la retire à l'esprit de perversité et je la donne au bon Dieu." (Fantine I.)

Zunächst freilich wirkt in Jean Valjean der böse Wille noch weiter, indem er abermals eine Schlechtigkeit begeht. Er bringt einen armen Savoyardenknaben um ein Geldstück, aber dann packt ihn „la Conscience" mit aller Gewalt, er erkannte sich als einen misérable; ein blendendes Licht ging ihm auf, in der Gestalt des gütigen Bischofs: „Sa conscience considéra tour à tour ces deux hommes ainsi placés devant elle, l'évêque et Jean Valjean. Il n'avait pas fallu moins que le premier pour détremper le second (Fantine I.) Jean Valjean faßt den Entschluß, ein guter Mensch zu werden, und beginnt ein neues Leben. Wir finden ihn unter dem Namen „père Madeleine" in Montreuil-sur-Mer wieder; hier ist er der geachteste und beliebteste Mann geworden; er genießt sogar ein solches Vertrauen, daß man ihn zum Bürgermeister ernennt. Allein dem Polizeidiener Javert flößt Madeleine Argwohn und Mißtrauen ein, er glaubt in ihm einen alten forçat wieder zu erkennen. Durch einen Eingriff in seine zuchtpolizeilichen Maßregeln gereizt, zeigt er ihn bei der Pariser Polizeipräfektur an. Inzwischen hat man aber einen gewissen Campmathieu wegen Diebstahls verhaftet, und viele Indizien lassen in ihm den gesuchten Jean Valjean vermuten. Auch Javert teilt diese Ansicht und bittet sogar seinen Vorgesetzten wegen dieser Anzeige um Verzeihung. Aber Madeleine weiß wohl, daß Javert ihn mit Recht verdächtigt hat, ihn, der sich doch jetzt so sicher gefühlt hatte ... „désormais, établi à Montreuil-sur-Mer, heureux de sentir sa conscience attristée par son passé et la première moitié de son existence démentie par la dernière, il vécut paisible, rassuré et espérant n'ayant plus que deux pensées: cacher son nom et sanctifier sa vie, échapper aux hommes et revenir à Dieu" (Fantine II.)

Die Mitteilung Javerts, daß man des entflohenen Jean Valjean in einer anderen Persönlichkeit habhaft geworden zu sein glaube, befriedigt ihn keineswegs. Vielmehr peinigt

ihn der Gedanke, daß ein anderer für ihn leiden soll. Seine „conscience" regt sich mächtig: „et il eut une première pensée d'aller, de courir, de se dénoncer, de tirer ce Champmathieu de prison et de s'y mettre." (Fantine II.) Jedoch „il reprima ce premier mouvement généreux et recula devant l'héroisme."

Es beginnt in ihm ein heftiger Kampf, ein Hin- und Herschwanken: welchen Weg schreibt ihn „la conscience" vor: „Il examina la situation et la trouva inouïe, tellement inouïe qu'au milieu de sa rêverie par je ne sais quelle impulsion d'anxiété presque inexplicable, il se leva de sa chaise et ferma sa porte au verrou. Il craignait qu'il n'entrât encore quelque chose. Il se barricadait contre le possible. Un moment après il souffla sa lumière. Elle le gênait. Il lui semblait qu'on pouvait le voir. Qui, on? Hélas! ce qu'il voulait mettre à la porte était entré, ce qu'il voulait aveugler, le regarder. Sa conscience. Sa conscience, c'est à-dire Dieu." (Fantine II.)

Zunächst redet er sich ein, es sei Gottes Wille, daß ein anderer für den entsprungenen Sträfling gehalten werde, damit er selber endgültig gegen eine Entdeckung gesichert sei und das von ihm begonnene Gute vollenden könne: „... Il se parlait ainsi dans les profondeurs de sa conscience, penché sur ce qu'on pourrait appeler son propre abîme. Il se leva de sa chaise, et se mit à marcher dans sa chambre. — Alors dit-il, n'y pensons plus. Voilà une résolution prise! — Mais il ne sentit aucune joie. Au contraire. On n'empêcha pas plus la pensée de revenir à un rivage. Pour le matelot, cela s'appella le remords. Dieu soulève l'âme comme l'océan." (Fantine II.) Es wird ihm klar, daß es eine niederträchtige Handlung sein würde, wenn er die Justiz bezüglich über die Person des Champmathieu im Irrtum ließe: „il tuait moralement un misérable homme."

Er ringt sich zu der Ueberzeugung durch, daß er zwischen zwei Wegen wählen müsse: ... „Enfin il se dit qu'il y avait nécessité que sa destinée était ainsi faite, qu'il

n'était plus maître de déranger les arrangements d'en haut, que dans tous les cas il fallait choisir: ou la vertu au dehors et l'abomination au dedans, ou la sainteté au dedans et l'infamie au dehors." (Fantine II.)

Ein drittes gegenüber dem unbeugsamen Willen des Geschicks gäbe es für ihn nicht. — Durch diesen furchtbaren Kampf, den Valjean durchmachen muß, zeigt Hugo die Macht, welche la conscience auf den Menschen ausübt. Immer wieder schwankt Jean Valjean, ob er Bürgermeister bleiben, weiter Gutes wirken, Fantine und ihr Kind retten, oder sich als ehemaliger Sträfling anzeigen soll, um Champmathieu nicht ins Unglück zu stürzen: ... „Il reculait maintenant avec une égale épouvante devant les deux révolutions qu'il avait pris tour à tour. Les deux idées qui le conseillaient lui paraissaient aussi funestes l'une que l'autre." (Fantine II.)

Aber das Gute gewinnt in ihm die Oberhand; er will die große Belastungsprobe des neuen Lebens und Strebens, das er unter dem Eindruck der Güte des alten Bischofs begonnen hat: „après la grande crise, la grande épreuve„ bestehen. Er faßt den festen Entschluß Champmathieu zu erretten, und eilt nach Arras. Durch keine Schwierigkeiten, die seinen Entschluß immer wieder ins Wanken zu bringen drohen, läßt er sich aufhalten. Endlich kommt er noch zur rechten Zeit an, um einen Justizirrtum zu verhindern. Die Verurteilung des Unglücklichen soll gerade besprochen werden, da ruft Jean Valjean: „Messieurs les jurés, faites relâcher l'accusé! monsieur le président, faites moi arrêter! L'homme que vous cherchez, ce n'est pas lui c'est moi. Je suis Jean Valjean." (Fantine II.)

Er wird nun zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt, aber es gelingt ihm durch eine kühne List, sich zu befreien; man glaubt, er sei im Meer ertrunken.

Jean Valjean begibt sich nach Paris, wo er am besten hofft unerkannt leben zu können. Er hat dahin die kleine Cosette, das hinterlassene Kind eines unglücklichen, ge-

fallenen Mädchens, Fantine, mitgenommen. Der Erziehung und Pflege dieses Kindes soll sein ganzes weiteres Leben gewidmet sein. Als Klostergärtner findet er eine Zuflucht: „Et puis il songeait que c'étaient deux maisons de Dien qui l'avaient successivement recueilli aux deux instants critiques de sa vie... Tout son coeur se fondait en reconnaissance et il aimait de plus en plus." (Cosette III.)

Als er nach einigen Jahren durch die Umstände gezwungen ist, das Kloster zu verlassen und mit seiner, inzwischen herangewachsenen Pflegetochter eine andere Wohnung bezogen hat, bringt ihn sein Bemühen, nach Kräften Gutes zu wirken und Hilfsbedürftige zu unterstützen, in neue Gefahr. Die Thénardiers, die früheren Pflegeeltern der kleinen Cosette, locken ihn in ihre Wohnung, um von ihm Geld zu erpressen. Jean Valjean wäre diesem ruchlosen Plan zum Opfer gefallen, aber Marius, ein Anwohner des Thénardier, erhält Kunde von dem Plan und benachrichtigt rechtzeitig die Polizei. Auf ein verabredetes Zeichen, ein Schuß, sollen die Beamten eindringen; aber Marius ist nicht fähig, das Zeichen zu geben, da er mit seiner „Conscience" in Konflikt kommt. Thénardier, den angeblichen Erretter seines Vaters, kann er nicht verraten, aber andererseits Jean Valjean auch nicht in den Händen der Räuber lassen: „Marius tourmentait le pommeau du pistolet. Perpléxité inouïe. Depuis une heure il y avait deux voix dans sa conscience, l'une lui disait de respecter le testament de son père, l'autre lui criait de secourir le prisonnier. Ces deux voix continuaient sans interruption leur lutte qui le mettait à l'agonie. Il avait vaguement espéré jusqu'à ce moment trouver un moyen de concilier ces deux devoirs, mais rien de possible n'avait surgi. Cependant le péril pressait, la dernière limite de l'attente était dépassée, à quelques pas du prisonnier Thenardier songeait, le couteau à la main. Marius égaré promenait ses yeux autour de lui, dernière ressource machinale du désespoir." (Marius IV.)

So läßt Hugo auch Marius den furchtbaren Kampf der conscience durchmachen. Auch Javert kann sich ihm nicht entziehen. Er wird gelegentlich eines Barrikadenkampfes in Paris als Spion von den Aufrührern gefangen genommen. Im droht der Tod, aber Jean Valjean, der jetzt den Namen Fauchelevent trägt, und an den Barrikadenkämpfen teilnimmt, schenkt ihm das Leben und läßt ihn frei. Damit motiviert Hugo geschickt den weiterhin folgenden Kampf der „Conscience" den Javert zu bestehen hat. Der Aufruhr ist niedergeschlagen und Fauchelevent, den verwundeten Marius auf seinen Händen tragend, wird von Javert gefangen und verhaftet: „Javert souffrait affreusement. Depuis quelques heures Javert avait cessé d'être simple. Il était troublé, ce cerveau, si limpide dans sa cécité, avait perdu sa transparence, il y avait un nuage dans ce cristal. Javert sentait dans sa conscience le devoir se dédoubler, et il ne pouvait se le dissimuler, Quand il avait rencontré si inopinément Jean Valjean sur la berge de la Seine, il y avait eu en lui quelque chose du loup qui ressaisit sa proie et du chien qui retrouve son maître. Il voyait devant lui deux routes également droites toutes deux, mais il en voyait deux, et cela le terrifiait, lui qui n'avait jamais connu dans sa vie qu'une ligne droite. Et angoisse poignante, ces deux routes étaient contraires. L'une de ces deux lignes droites excluait l'autre. Laquelle des deux était la vraie? Sa situation était inexprimable. Devoir la vie à un malfaiteur, accepter cette dette et la rembourser, être, en dépit de soi-même, de plain-pied avec un repris de justice, et lui payer un service avec un autre service; ... trahir la société pour rester fidèle à sa conscience." (Jean Valjean VII.) Nie war Javert in seinem Leben in einen Kampf der conscience zwischen zwei Pfichten getreten: „La pensée, sur n'importe quel sujet au dehors du cercle étroit de ses fonctions, eût été pour lui, dans tous les cas, une inutilité et une fatique; mais la pensée sur la journée qui venait de s'écouler était une torture.

Il fallait bien cependant regarder sur sa conscience après de telles secousses, et se rendre compte de soi-même à soi-même." (Jean Valjean VII.) „L'idéal pour Javert, ce n'était pas d'être humain, d'être grand, d'être subline, c'etait d'être irréprochable. (J. Valjean VII.) „Il fallait désormais être un autre homme. Il souffrait les étranges douleurs d'une conscience brusquement opérée de la cataracte. Il voyait ce qu'il lui répugnait de voir. Il se sentait vide, inutile, disloqué de sa vie passée, destitué, dissous. L'autorité était morte en lui. Il n'avait plus de raison d'être ... Ce qui se passait dans Javert, c'était le Fampoux d'une conscience rectiligne, la mise hors de voie d'une âme, l'écrasement d'une probité irrésistiblement lanceé en ligne droite et se brisant à Dieu ... Dieu, toujours intérieur à l'homme, et refractaire, lui la vraie conscience, à la fausse, défense à l'étincelle de s'éteindre, ordre au rayon de se souvenir du soleil, injonction à l'âme de reconnaître le véritable absolu quand il se confronte avec l'absolu fictif, l'humanité imperdable, coeur humain inamissible, ce phénomène splendide, le plus beau peut-être de nos prodiges intérieurs, Javert le comprenait-il? ... Maintenant Javert se renversait en arrierè, et il était brusquement effaré par cette apparition inouïe: un gouffre en haut." (J. Valjeau VII.)

So läßt Hugo Javert alle Qualen des Kampfes der conscience durchmachen, um schließlich ihr zum Opfer zu fallen, er kann nicht mehr länger leben: „Tout à coup, il ôta son châpeau et le posa sur le rebord du quai. Un moment après, une figure haute et noire, que de loin quelque passant attardé eût pu prendre pour un fantôme, apparut debout sur le parapet, se courba vers la Seine, puis se redressa, et tomba droite dans les ténèbres; il y eut un clapotement sourd; et l'ombre seule fut dans le secret des convulsions de cette forme obscure disparue sous l'eau." (J. Valjean VII.)

So bereitet Javert durch Selbstmord dem Kampf der conscience ein jähes Ende, während ihn Jean Valjean in

heißem Ringen wirklich besteht. In eine neue Phase desselben tritt er ein, als seine Pfegetochter Cosette sich mit Marius verheiratet hat. Nun quält ihn der Gedanke, daß seine Vergangenheit als Galeerensträfling dem jungen Paar eines Tages bekannt werden und Unheil bringen könnte: „La vieille lutte formidable dont nous avous déjà vu plusieurs phases recommença. Jacob ne lutta avec l'ange qu'une nuit! combien de fois avons-nous vu Jean Valjean saisi corps à corps dans les ténèbres par sa conscience, et luttant éperdument contre elle. Lutte inouïe! A de certains moments, c'est le pied qui glisse; à d'autres instants, c'est le sol qui croule. Combien de fois cette conscience, forcenée au bien, l'avait-elle étreint et accablé! Combien de fois la vérité, inexorable, lui, avait-elle mis le genou sur la poitrine! Combien de fois, terrassé par la lumière, lui avait-il crié grâce! Combien de fois cette lumière implacable allumée en lui et sur lui par l'évêque, l'avait-elle ébloui de force lorsqu'il souhaitait être aveuglé! Combien de fois s'était-il redressé dans le combat, retenu au rocher, adossé au sophisme, trainé dans la poussière, tantôt renversant sa conscience sous lui, tantôt renversé par elle! Combien de fois, après une équivoque, après un raisonnement traître et spécieux de l'égoïsme, avait-il entendu sa conscience irriteé lui crier à l'oreille: Croc-en-jambe! misérable! Combien de fois sa pensée refractaire avait-elle râlé convulsivement sous l'évidence du devoir! Résistance à Dieu. Sueurs funèbres. Que de blessures secrêtes, que lui seul sentait saigner! Que d'écorchures à sa lamentable existence! Combien de fois s'etait-il relevé sanglant, meurtri, brisé, éclairé, le désespoir au coeur, la sérénité dans l'âme! et vanicu, il se sentait vainqueur. Et, après l'avoir disloqué, tenaillé et rompu, sa conscience, debout au-dessus de lui, redoutable, lumineuse tranquille, lui disait: Maintenant, va en paix! ... Jean Valjean avait, encore une fois, le choix entre le port terrible et l'embûche souriante ... La question qui se présentait, la voici: De quelle façon

Jean Valjean allait-il se comporter avec le bonheur de Cosette et de Marius? (J. Valjean VIII.) Soll und kann er seine Vergangenheit dem Paare verheimlichen? Darf er seine Vergangenheit mit der Zukunft dieses Paares verknüpfen? Darum hat er, als Marius, der jetzt den Namen Baron Pontmercy trägt, ihn fragt, warum er denn nicht geschwiegen habe, nur die Antwort: „Vous me demandez ce qui me force à parler? une drôle de chose ma conscience. Me taire, c'était pourtant bien facile. J'ai passé la nuit à tâcher de me le persuader... Vous demandez pourqui je parle? je ne suis ni dénoncé, ni poursuivi, ni traqué, dites vous. Si! je suis dénoncé! si! je suis poursuivi! si! je suis traqué! Par qui? par moi. C'est moi qui me barre à moi-meme le passage, et je me traîne, et je me pousse, et je m'arrête, et je m'exécute, et quand on se tient soi-même, on est bien tenu.

Et, saisissant son propre habit à poigne-main et le tirant vers Marius:

Voyez donc ce poing-ci, continua-t-il. Est-ce que vous ne trouvez pas qu'il tient ce collet-là de façon à ne pas le lâcher? Et bien! c'est bien un autre poignet, la conscience!... J'ai cette fatalité sur moi que... pour que je me respecte, il faut qu'on méprise. Alors je me redresse. Je suis un galérien qui obéit à sa conscience. Je sais bien que cela n'est pas ressemblant. Mais que voulez-vous que j'y fasse? cela est. J'ai pris des engagements envers moi-même; je les tiens. Il y a des rencontres qui nous lient, il y a des hasards qui nous entraînent dans des devoirs... D'ailleurs faire mon devoir, voilà l'ami auquel j'ai recours; et je n'ai besoin que d'une grâce, celle de ma conscience." (Jean Valjeau VIII.)

Infolge dieses Geständnisses tut sich zwischen Jean Valjean und Marius eine Kluft auf, und dieser beeinflußt auch seine junge Gattin, so daß sie ihrem Pflegevater immer mehr entfremdet wird. Aber auch Marius läßt seine conscience keine Ruhe, ihn quält der Umstand, daß er

sich nicht erklären kann, auf welche Weise Valjean zu seinem großen Vermögen gekommen ist. Er wagt das Geld nicht als seiner Frau und sein eigenes rechtmäßiges Eigentum zu betrachten, bis der nichtswürdige Thénardier, der von ihm Geld erpressen will, den Beweis liefert, daß Jean Valjean als Bürgermeister und Kaufmann sich das Geld redlich erworben hat. Jean Valjean hat in tiefem Schmerz und von allen seelischen Kämpfen völlig gebrochen, seine Wohnung kaum mehr verlassen. Das junge Paar trifft ihn zwar noch am Leben, aber schon unter dem Schatten des nahen Todes. Sie empfangen seine Vergebung, und er gibt ihnen über seine und Cosettes Vergangenheit völligen Aufschluß: „La fortune de Cosette est donc bien à elle. Je vous donne ces détails-la pour que vous ayiez l'esprit en repos." (J. Valjean VIII).

Gerade durch diese letzten Worte will uns der Dichter nochmals auf die Schwere der Gewissenskämpfe, die alle Hauptpersonen des Romans durchmachen müssen, hinweisen. Was für „Notre Dame de Paris" Ananke ist, läßt Hugo für die „Misérables" „la Conscience" sein.

Bei einem so weitschichtigen, in der Komposition ziemlich losen Werke wie „Les Misérables" kann es nicht befremden, daß außer dem am kräftigsten hervortretenden Worte „conscience" sich noch andere Worte beobachten und nachweisen lassen, welche auf die Wahl und Ordnung des Stoffes und den Gang der Handlung Einfluß ausüben. Als solche sind zu nennen: la misère und l'ignorance. Hugo führt uns das aus der Unwissenheit entspringende Elend in den verschiedensten Formen vor, als physisches und moralisches: das Elend der Gefangenen, der armen Kinder, der gefallenen Mädchen, das Elend eines Menschen, dem eine vergangene Schuld sich wie ein Bleigewicht an die Füße hängt, das Elend eines nichtswürdigen und verkommenen Menschen wie Thénardier. Auch das Schicksal la destinée, könnte man hier als eine lebendige Macht anführen. Ein fruchtbares Schicksal verfolgt J. Valjean,

schreckt ihn immer wieder aus Frieden und Glück auf, stellt ihn vor Entscheidungen, durch die er selbst sein äußeres Wohlergeben zerstören muß. Ein trauriges Verhängnis läßt die unglückliche Fantine immer tiefer in Not und Elend sinken, sodaß sie den Becher des Leidens bis auf den Grund leeren muß. Das unerbittliche Walten der Schicksalsmacht bringt Javert in eine Lage, wo er bisher gewohnt, mit klarem Blick den Weg der Pflicht zu gehen, nicht mehr aus und ein weiß, und, von dem furchtbaren Dilemma der Conscience wie von einer eisernen Zange zermalmt, sich selbst das Leben nimmt, da er mit solchem Zwiespalt in der Seele nicht mehr leben kann und mag. — Aber wenn nun auch in der Tat neben dem Worte Conscience die aufgeführten anderen Worte gleichfalls eine einflußreiche Rolle spielen, so dürfen wir doch jenes eine als das „Hauptwort" bezeichnen; es wird als solches schon daran kenntlich, daß es gerade am Anfang, in der Mitte, und am Ende des Romans, also an den drei Gipfelpunkten der Handlung, die volle Macht seines Inhalts entfaltet.

Beachtenswert ist fernerhin, daß auch in diesem Roman der Eigenname eine außerordentliche Bedeutung hat. Deshalb sagt Jean Valjean Fauchelevent habe ihm zwar seinen Namen leihen können, er aber dürfe sich ihn nicht aneignen. (J. Valjean VIII.) „Fauchelevent a eu beau me prêter son nom, je n'ai pas le droit de m'en servir; il a pu me le donner, je n'ai pas pu le prendre. Un nom, c'est — un moi." Wie es in einer großen Sippe von Sagen, Märchen, Mythen darauf ankommt, daß der Name eines elbischen Wesens und dergleichen verborgen bleibt, weil sonst dasselbe in die Gewalt dessen gerät, der seinen Namen weiß, so ist es für Valjean von höchster Wichtigkeit, daß sein Name verborgen bleibt. Sein ganzes Leben nach seiner Flucht von den Galeeren hat den Zweck, seinen Namen zu verbergen, zu begraben: Fantine II.: „Indépendamment du but sévère et religieux que se proposaient ses actions ... war sein ganzes Trachten .. ne qu'un trou qu'il creusait pour

y enfourir son nom ...“ Was er am meisten immer in schlaflosen Nächten fürchtet, ist „d'entendre jamais prononcer son nom, il se disait que ce serait là pour lui la fin de tout; que le jour où ce nom reparaîtrait, il ferait évanouir autour de lui sa vie nouvelle, et, qui sait même peut-être? au dedans de lui sa nouvelle âme. Il frémissait de la seule penseé que c'était possible. Certes, si quelqu'un eût dit en ces moments-là qu'une heure viendrait où ce nom retentirait à son oreille, où ce hideux mot, Jean Valjean, sortirait tout à coup de la nuit et se dresserait devant lui, où cette lumière formidable faite pour dissiper le mystère dont il s'enveloppait resplendirait subitement sur sa tête, et que ce nom ne le menacerait pas, que cette lumière ne produirait qu'une obscurité plus épaisse, que ce voile déchiré accroîtrait le mystère, que ce tremblement de terre consoliderait son édifice, que ce prodigieux incident n'aurait d'autre resultat, si bon lui semblait, à lui, que de rendre son existence à la fois plus claire et plus impénétrable, et que, de sa confrontation avec le fantôme de Jean Valjean, le bon et digne bourgeois monsieur Madeleine sortirait plus honoré, plus paisible et plus respecté que jamais, — si quelqu'un lui eût dit cela, il eût hoché la tête et regardé ces paroles comme insensées.“ Sobald sein Name genannt wird, legt ihm das Verhängnis seine eiserne Faust auf die Schulter, und in Gefühl dessen erzittert er aufs tiefste. (Fantine II.) „Au moment où fut si étrangement articulé ce nom qu'il avait enseveli sous tant d'épaisseurs, il fut saisi de stupeur ... il se courba comme un chêne d'un orage.“ Für diesen Menschen ist infolge der unglückseligen Verkettung der Lebensumstände dieser Name sein Verhängnis; wer ihn kennt, der hat ihn und sein äußeres Glück in seiner Gewalt.

Auch in dem Leben des Marius spielt ein Name eine große Rolle — der Name Thénardier. Sein Vater hält diesen, wie schon oben gesagt, für seinen Retter nach der Schlacht bei Belle-Alliance, und hat seinem Sohn die Ver-

pflichtung auf die Seele gebunden, diesem Thénardier in jeder Weise durch Dankbarkeit zu vergelten und hilfreich zu sein. In der oben geschilderten Scene wird Marius von seinem Zimmer aus Zeuge des an Valjean verübten Raubversuches und lauert mit der Pistole in der Hand auf den richtigen Augenblick, um durch einen Schuß die Polizeiwache herbeizurufen. Da hört er plötzlich Thénardier seinen Namen nennen, und dieser Name schlägt ihm fast die Pistole aus der Hand: „Ce nom de Thénardier, que M. Leblanc ne semblait pas connaître, Marius le connaissait. Qu'on se rappelle ce que ce nom était pour lui! Ce nom il l'avait porté sur son coeur, écrit dans le testament de son père! il le portait au fond de sa pensée, au fond de sa mémoire, dans cette recommandation sacrée: „Un homme Thénardier m'a sauvé la vie. Si mon fils le rencontre, il lui fera tout le bien qu'il pourra." Ce nom, on s'en souvient, était une des piétés de son âme; il le mêlait au nom de son père dans son culte." (Marius IV.) Dieser Name Thénardier entfesselt in seiner Seele den furchtbaren Gewissenskampf: soll er Leblanc-Jean Valjean retten? oder soll er, um Thénardier zu schonen, ersteren ins Verderben stürzen lassen? So hat auch in „Les Misérables" der Eigenname eine ganz merkwürdige Bedeutung, die Nennung eines bestimmten Namens greift auf das tiefste in die gesamte Handlung ein.

Ganz ebenso, wie in diesen zwei großen Romanen, findet sich auch in den 1866 erschienenen „Travailleurs de la Mer" ein magisches Wort, auf das Hugo diesen Roman aufgebaut hat: „Les promontoires, les caps, les finisterres, les nases, les brisants, les récifs, sont, insistons-y de vraies constructions. La formation géologique est peu de chose, comparée à la formation océamique. Les écueils, ces maisons de la vague, ces pyramides et ces syringes de l'écume appartiennent à un art mystérieux que l'auteur de ce livre a nommé quelque part

— „l'Art de la Nature." — (T. d. l. M. II.)

Nun zeigt uns Hugo „l'Art de la Nature" in Bezug auf das Meer; von den vielen Beispielen seien nur einige angeführt. „Ces constructions sont multiformes. Elles ont l'enchevêtrement du polypier, la sublimité de la cathédrale, l'extravagance de la pagode, l'amplitude du mont, la délicatesse du bijou, l'horreur du sépulcre." (T. d. l. M. II.)

„Partout des surplombs, des porte-à-faux, des lacunes, des suspensions insensées; la loi de ce balélisme échappe; l'Iconnu, immense architecte, ne calcule rien, et réussit tout; les rochers, bâtis pêle-mêle, composent un monument monstre; nulle logique, un vaste équilibre. C'est plus que de la solidité, c'est l'éterinté. En même temps, c'est le désordre. Le tumulte de la vague semble avoir passé dans le granit. Un écueil, c'est de la tempête petrifiée. Rien de plus émouvant pour l'esprit que cette farouche architecture, toujours croulante, toujours debout. Tout s'y entr'aide et s'y contrarie. C'est un combat de lignes d'où résulte un édifice. On y reconnait la collaboration de ces deux querelles, l'océan et l'ouragan. Cette architecture a ses chefs-d'œuvre, terribles. L'écueil Douvres en était un." (T. d. l. M. II.)

Auf diesem Felsen nun lebt Gilliat, der sich die übermenschliche Aufgabe gestellt hat, die Maschine des an diesem Felsen zerschellten Dampfschiffes „La Durande" zu retten. Viele Wochen sind im Kampfe gegen die Natur und mit dem scheußlichen Ungeheuer vergangen, bis ihm endlich das ungeheuere Werk gelingt. Aber „l'Art de la Nature" hat den Helden der „Travailleurs de la Mer", Gilliat, zu einem vollendeten Menschen gemacht, während der Schurke Clubin, der seinen Brotherrn Mess Lethierry durch Betrug und Verrat zu Grunde richten wollte, durch die Natur bestraft wird; er fällt diesem scheußlichen Untier zum Opfer: „Aucune atténuation possible à la scélératesse de Clubin. Il avait prémédité le naufrage, et la preuve c'était l'en-cas apporté dans la maison visionnée . . . Maintenant qu'était devenu Clubin? Il avait probablement

été victime de sa méprise. Il avait sans doute peri dans l'écueil Douvres." (T. d. l. M. II.)

Gilliat aber kehrt glücklich nach Saint-Sampson zurück, um hier Déruchette, die Nichte des Schiffsbesitzers Mess Lethierry, die man ihm zur Belohnung versprochen hat, zur Frau zu nehmen; diese aber liebt Ebenezer: „Ebenezer se rapprocha d'elle. Il le faut, Déruchette.

Non jamais! Pour une machine! Est-ce que possible? Avez vous vu cet homme horrible hier? Vous ne pouvez pas m' abandonner. Vous avez de l'esprit, vous trouverez un moyen."

Aber Gilliat, in seiner Herzensgüte, besteht nicht auf seinem Recht; freiwillig tritt er zurück: „Mariez-vous poursuivit Gilliat." Elle bégaya: Mon pauvre oncle . . .

Il refuserait si le mariage était à faire, dit Gilliat, il consentira quand le marriage sera fait. D'ailleurs vous allez partir. Quand vous reviendrez, il pardonnera. (T. d. l. M. II.)

So bereitet Gilliat selbst alles zu einer baldigen Abreise auf dem Schiff „Le Cashmere" vor, ja, er gibt Déruchette sogar einen Koffer, den seine Mutter so lange für seine spätere Heirat gehütet hat. Aber Gilliat ist entschlossen, nicht mehr zu heiraten, denn sein ganzes Herz gehört allein nur Déruchette, für die er so freudig sein Leben wagte. Traurigen Herzens geht er an den Strand, um „Le Cashmere" abfahren zu sehen: „Gilliat entendit la voix tendre et délicate de Déruchette qui disait: Vois donc. Il semblerait qu'il y a un homme dans le rocher . . .

Il regardait le sloop s'éloigner . . . Le Cashmere était déjà hors des eaux de Guernesy. Gilliat ne la quittait pas des yeux. Le flot lui arrivait à la ceinture. La marée s'élevait." (T. d. l. M. II.)

. . . A l'instant où le navire s'effaça à l'horizon, la tête disparut sous l'eau. Il n'y eut plus rien que la mer.

In dem 1874 erschienenen großen Roman aus der Schreckenszeit „Quatre Vingt-Treize" liegt ein ähnlicher Fall vor. Die drei Worte, welche die Ideale der Revolution

ausdrücken: Egalité, Fraternité und Liberté können wir als Leitworte, die den ganzen Roman durchziehen und seinen Ausgang bestimmen, bezeichnen.

Im Jahre 1793 ist der Marquis de Lantenac an Bord der englischen Korvette „The Claymore" von der Insel Jersey aus an die Küste der Vendée gekommen, um dort die Führung der königstreuen Bauern gegen das von Gauvain geführte republikanische Heer zu übernehmen. Der Marquis de Lantenac hat das Losungswort „Pas de quartier" gegeben, und rücksichtslos, auch vor dem grausamsten Mittel nicht zurückschreckend, versucht er sein Ziel zu erreichen. Ihm zu vergleichen ist Cimourdain, der von Paris entsandte Delegierte, um Gauvain „qui fait grâce au nom de la République" zu schärferem Vorgehen zu bestimmen. So stehen sich nun zwei Parteien gegenüber „la république de la terreur et la république de la clémence, l'une voulant vaincre par la rigueur et l'autre par la douceur." Welche wird siegen? Diese beiden Arten — „la forme conciliante et la forme implacable étaient représentées par deux hommes ayant chacun son influence et son autorité, l'un commandant militaire, l'autre délégué civil — lequel de ces deux hommes l'emporterait? De ces deux hommes, l'un le délégué, avait de redoutables points d'appui, il était arrivé apportant la ménaçante consigne de la commune de Paris aux bataillons de Santerre: „Pas de grâce, pas de quartier." Dazu hatte er noch, um sich alle gefügig zu machen, den Erlaß der Convention, alle mit dem Tode zu bestrafen, die einen Aufständigen befreien oder bei seiner Flucht behilflich sind. Aber Gauvain, der Mann der Brüderlichkeit, hat auf alle dies Drohungen nur zu antworten: „Liberté, Egalité, Fraternité ce sont les dogmes de paix et d'harmonie. Pourquoi leur donner un aspect effrayant. Que voulons-nous? Conquérir les peuples à la république universelle. Eh bien, ne leur faisons pas peur. Il ne faut pas faire le mal pour faire le bien. On ne renverse pas le trône pour laisser l'échafaud debout. Mort aux rois, et vie aux nations.

Abattons les couronnes, épargnons les têtes. La révolution c'est la concorde et non l'effroi. Les idées doucessont mal servies par le hommes incléments. Amnistie est pour moi les plus beau mot de la langue humaine. Je ne veux verser de sang qu'en risquant le mien. Du reste, je ne sais que combattre et je ne suis qu'un soldat. Mais si l'on ne peut pardonner, cela ne vaut pas la peine de vaincre. Soyons pendant la bataille les ennemis de nos ennemis, et après la victoire leurs frères." (Vergl. II, 2).

So wird Gauvain zum Träger des großen Wortes „Fraternité" und Fraternité ist allein die Richtschnur für seine Handlungen und wird auch bestimmend für alle anderen Personen in dem Roman.

Lantenac's Heer ist überall geschlagen und die wenigen Getreuen, die noch nach hartem Kampfe übrig geblieben sind, haben sich mit ihm in die starke Feste „La Tourgue" zurückgezogen, um hier bis zum Letzten ihre Sache zu verteidigen. Diese Feste wird aber bald im Sturm genommen und Lantenac kann nur noch durch die Flucht sich retten; aber seine Gewissensschuld erinnert ihn daran, daß die drei kleinen Kinder, die er als Geiseln mitführen ließ, noch in der Burg eingeschlossen und dem Feuertod preisgegeben sind, wenn nicht baldige Hilfe kommt. Es läßt ihn nicht ruhen und bestimmt ihn, die armen Kinder, zu denen er allein den Zugang hat, zu retten. „Tout à coup à la fenêtre voisine de celle où étaient les enfants, une haute figure apparut. On reconnut le marquis de Lautenac." (II, V, II.)

Mit der größten Lebensgefahr errettet er die unschuldigen Kinder, um sich dann seinem Gegner zu ergeben. Auch ihn hatte die Brüderlichkeit besiegt. „Cet homme subitement transformé, rentrait dans l'humanité. Après avoir construit le crime, il avait reculé devant. Il s'était, fait horreur à lui-même. Le cri de la mère avait reveillé en lui ce fond de vieille pitié humaine, sorte de depôt de la vie universelle, qui est dans toutes les âmes."

So war in Lantenac eine Umwandlung zur Brüderlichkeit vorgegangen: „Un Lantenac inattendu entrait en scène. Un heros sortait du monstre; plus qu'un heros, un homme. Plus qu'une âme, un coeur Ce n'etait plus un tueur que Gauvain avait devant lui, mais un sauveur." (II, VI, 2).

Ein umgewandelter Lantenac, sollte er nicht Gauvain noch milder und brüderlicher stimmen?

„Est ce donc que la Revolution avait pour but de dénaturer l'homme? Est-ce pour étouffer l'humanite? Renverser les bastilles, c'est delivrer l'humanite." (II, VI, 2).

Sich ganz der magischen Kraft des Wortes „Fraternité" hingebend, errettet ihn Gauvain aus dem Verließ, in das man ihn gebracht hat, um selbst an seiner statt dort zu bleiben und angeklagt zu werden; zu seiner Verteidigung dem strengen Cimourdain gegenüber hat er nur vorzubringen: „je veux la liberté devant l'esprit, l'egalité devant le coeur la fraternité devant l'âme." (II, VI.) So sehr steht die Dichtung unter der gleichsam magischen Gewalt der großen Revolutionsworte, daß sie nochmals von Gauvain am Schlusse des Romans wiederholt werden, um dadurch ihre ganze Wucht dem einzelnen Menschen gegenüber zu zeigen. Gauvain wird ein Opfer dieser großen Ideale; Cimourdin, l'homme du Devoir, den enge Freundschaftsbande mit Gauvain seit seiner frühesten Kindheit eng verbunden haben, muß ihn hinrichten lassen. Das ganze Heer bittet für ihn um Gnade, aber das ist unmöglich, da das Gesetz diese harte Strafe vorschreibt, und er gegen die Verordnungen der Convention aufs gröbste gefehlt hat. Dem strengen Gesetz steht aber die Fraternité gegenüber, und auch Cimourdain wird von ihr wie von einer persönlichen Gewalt überwältigt: „Au coup de hache répondit un coup de pistolet. Cimourdain venait de saisir un des pistolets qu'il avait à sa ceinture et au moment où la tête de Gauvain roulait dans le panier, Cimourdain se traversait le coeur d'une balle." Un flot de sang lui sortit de la bouche, il tomba mort. Et ces deux, âmes, sœurs tragiques

s'envolerent ensemble, l'ombre de l'une melee à la lumière de l'autre." (II, VI, 6).

Fur Hugo ist es überhaupt unverständiich, daß jemand von der Fraternité unberührt bleiben kann. Für ihn sind diese drei großen Worte gleichsam die Verkörperung des Menschen. Im „Avant l'Exil" unter „Le Droit et la Loi" sagt er: „La formule républicaine a su admirablement ce qu'elle disait et ce qu'elle faisait; la gradation de l'axiome social est irreprochable. Liberté, Egalité, Fraternité. Rien à ajouter, rien à retrancher. Cé sont les trois marches du perron suprême. La Liberté c'est le droit, l'egalité c'est le fait, la fraternité c'est le devoir. Tout l'homme est là: Dieses kann man als Schlüssel zum Verständnis des Romans betrachten.

In all diesen großen Romanen, ganz gleich in welcher Zeit oder in welchen sozialen Schichten sie spielen, finden wir immer wieder ein zielbewußtes, ja, sehr oft stark erzwungenes Biegen des Gedankens nach einem Wort, ja, Hugo erhebt es über den Gedanken, und die Gedanken müssen sich von dem Worte gängeln und leiten lassen. Und noch mehr: der Gedanke und die handelnden Menschen sogar müssen, wie von einer Zaubergewalt getrieben, zurücktreten und wird sogar vernachlässigt, um die Einheit der Composition dem einen, bestimmten Worte zu Liebe nicht zu stören. So bekommt oft das eine Wort einen geradezu erzwungenen Inhalt. Der Roman selbst ist gewissermaßen die Entfaltung des betreffenden Wortes, und wir wissen erst am Schlusse der Dichtung, wie Hugo es aufgefaßt und verstanden haben will.

Aus dem Wortglauben dieses prophetischen Dichters ist auch seine Mahnung in „Toute la Lyre" (Tome I, 3) zu verstehen, mit dem Worte und seinem Gebrauch ja vorsichtig zu sein, denn es hat seinen eigenen Willen und weiß den Weg, den es einschlagen muß, sehr genau.

Braves gens, prenez garde aux choses que vous dîtes.
Tout peut sortir d'un mot qu'en passant vous perdîtes.
Tout, la haine et le deuil! Et ne m'objectez pas
Que vos amis sont sûrs et que vous parlez bas.
Écoutez bien ceci:

Tête-à-tête, en pantoufle,
Portes closes, chez vous, sans temoin qui souffle,
Vous dites à l'oreille au plus mystérieux
De vos amis, de coeur, ou, si vous l'aimez mieux,
Vous murmurez tout seul, croyant presque vous taire
Dans le fond d'une cave à trente pieds sous terre,
Un mot désagréable à quelque individu.
Ce mot que vous croyez qu'on n'a pas entendu,
Que vous disiez si bas dans un lieu sourd et sombre,
Court à peine lâché, part, bondit, sort de l'ombre;
Tenez, il est dehors! il connaît son chemin;
Il marche, il a deux pieds, un bâton à la main,
De bons souliers ferrés, un passeport en règle;
Au besoin, il prendrait des ailes comme l'aigle!
Il vous échappe, il fuit, rien ne l'arrêtera;
Il suit le quai, franchit la place, et cœtera!
Passe l'eau sans bateau dans la saison des crues,
Et va, tout à travers un dédale de rues,
Droit chez le citoyen dont vous avez parlé.
Il sait le numéro, l'étage; il a la clé,
Il monte l'escalier, ouvre la porte, passe,
Entre, arrive, et railleur, regardant l'homme en face,
Dit: — Me voilà! je sors de la bouche d'un tel —
Et c'est fait. Vous avez un ennemi mortel.

Schluß.

Bei J. Valjean beobachten wir einen jähen Gesinnungswechsel: eben noch ist er ein trotziger und verkommener Bösewicht, der sogar den alten, gütigen Pfarrer beraubt und den kleinen Savoyardenknaben bestiehlt, und im nächsten Augenblick wird er ein guter Mensch, dessen ganzes Trachten darauf gerichtet ist, wohl zu tun und zu helfen. In dieser Auffassung von der Möglichkeit eines so plötzlichen Umschwungs ist Hugo echter Franzose. Es hängt eben mit der erstaunlichen Beweglichkeit des französischen Charakters zusammen, daß der Franzose irgendwelche Zweifel an der inneren Wahrscheinlichkeit eines solchen Gesinnungswandels nicht empfindet. Der in „Les Misérables" zu Tage tretenden Anschauung von der Wandelbarkeit des menschlichen Charakters entspricht andererseits der Glaube an die unbedingte Macht der Gnade, die den Menschen von der Sünde erlöst, wenn sein Wille ihr nur ein Wenig entgegen kommt. In „Les Misérables" ist es „La Conscience" die wie eine Gottheit, wie eine äußere Macht den Menschen packt und seinen Willen in die entgegengesetzte Richtung biegt: aus dem bösen Menschen wird so mit einem Mal der gute.

Für unsere deutsch-protestantische, an Luther, Kant, Fichte orientierte, Auffassung ist dagegen das Gewissen etwas völlig Anderes. Das Gewissen ist im Menschen selbst sein Innerstes, sein sittliches Bewußtsein, nach Kant: die sich selbst richtende, das Handeln nach der Norm des kategorischen Imperativs bestimmende Urteilskraft, nach Fichte: das unmittelbare Bewußtsein unserer Pflicht, unseres reinen ursprünglichen Ichs, das innere Organ der Selbstbestimmung, in dem sich der „reine Trieb" zur Sittlichkeit unserem Bewußtsein verkündigt.

Für diese Betrachtungsweise ist auch naturgemäß die Vorstellung von der „Freiheit“ des Menschen eine völlig andere, als bei dem Franzosen. Der Mensch ist „frei“ nach Kant d. h., er kann was er soll, er vermag der Forderung des kategorischen Imperativs zu gehorchen. Dieser Begriff der Freiheit schließt aber durchaus den Gedanken ein, daß der Charakter des Menschen ein konstanter ist, daß seine sittliche Lebensleistung ein zusammenhängendes Ganze bildet, das organisch sich entwickelt und erwächst, und nicht eine rein äußerliche Additionssumme von gegeneinander isolierten Handlungen. Die französische Beweglichkeit dagegen begünstigt die letztere Vorstellung: der Mensch ist in jedem Augenblick umschlagsfähig, sein Charakter kann sich plötzlich wandeln und in das Gegenteil verkehren, denn er stellt eben nicht eine konstante, streng konsequente, sich organisch entwickelnde Größe dar.

Bei dieser Grundverschiedenheit in der Anschauung von dem sittlichen Charakter des Menschen wird uns Hugo immer ein Fremder bleiben; wir können ihn zwar als Dichter hoch schätzen und aus seinen so überaus zahlreichen Werken vielfältigen Genuß schöpfen, aber er kann uns nie wie unsere großen nationalen Dichter und Forscher, Lehrer und Führer zu den höchsten Idealen werden.

Allen den Herrn Dozenten, an deren Vorlesungen ich teil nahm, vor allem

Herrn Prof. Dr. E. Wechssler,

der mir die Anregung zu dieser Arbeit gab, danke ich herzlichst.

Lebenslauf.

Ich, *Wilhelm Prediger,* evangelischer Konfession, wurde am 27. März 1892 zu Marburg a. L. geboren. Von Ostern 1898 bis Ostern 1902 besuchte ich die Knaben-Bürgerschule meiner Vaterstadt, trat Ostern 1901 in die Sexta der Oberrealschule und verließ die genannte Anstalt Ostern 1911 mit dem Zeugnis der Reife. Ich bezog sodann die Universität Marburg, um mich dem Studium der neueren Sprachen zu widmen. Das Examen rigorosum bestand ich am 17. Juni 1916.